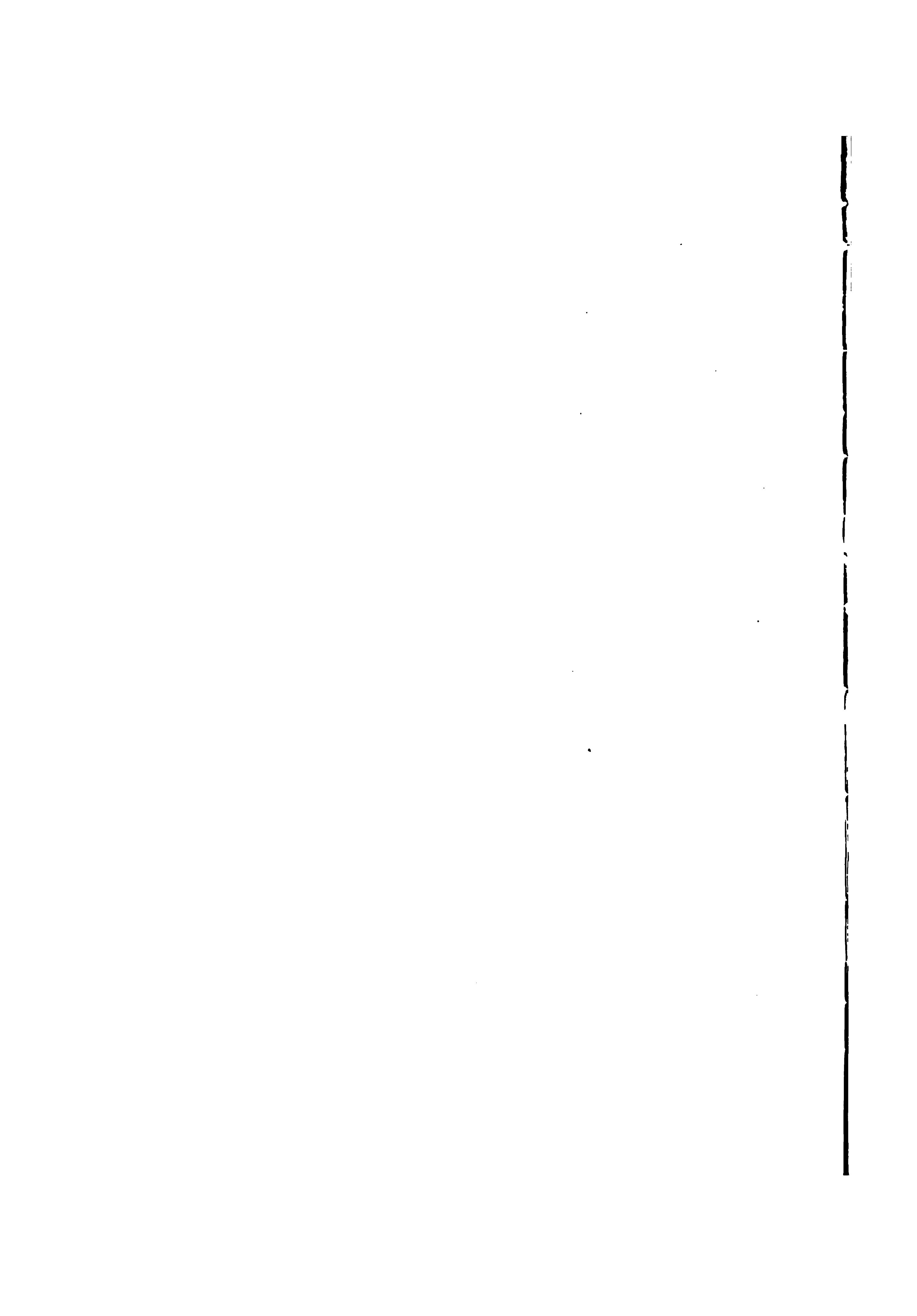

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07029418 0









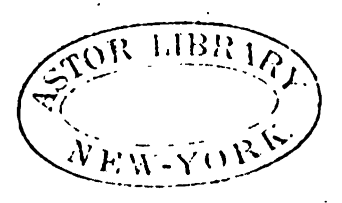
ŒUVRES

DE MESSIRE

ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

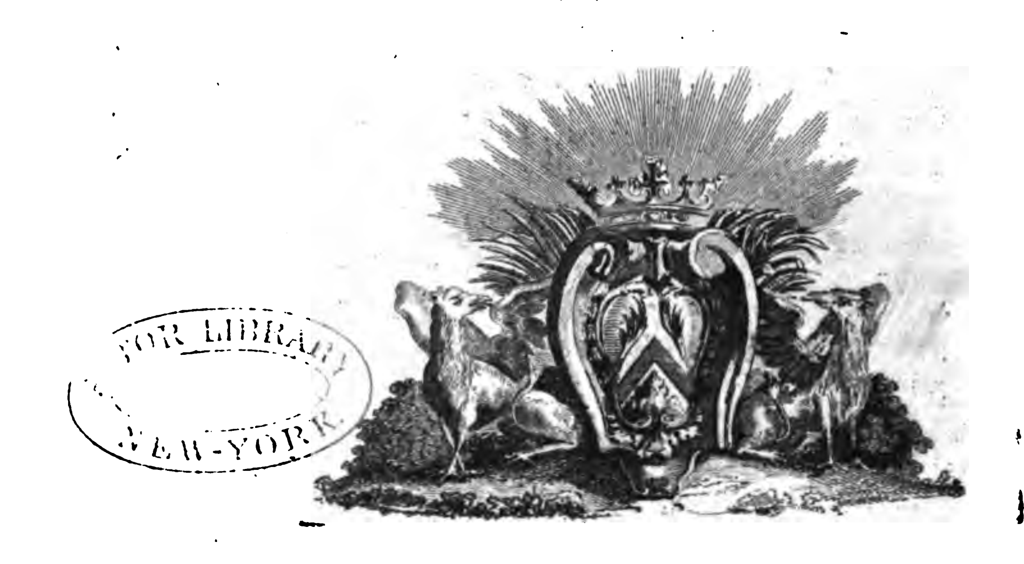
DE SORBONNE.



ŒUVRES
DE MESSIRE
ANTOINE ARNAULD,
DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIETÉ
DE SORBONNE.

TOME TRENTE-HUITIEME,

Contenant les sept premiers Nombres de la septieme Classe.



A PARIS, & se vend à *LAUSANNE*,
Chez SIGISMOND D'ARNAY & COMPAGNIE.

M. DCC. LXXX.

Les Ouvrages contenus dans ce Volume sont :

SEPTIEME CLASSE.



PRÉFACE HISTORIQUE ET CRITIQUE.

CONTENANT LES ECRITS PHILOSOPHIQUES.

ARTICLE PREMIER.

Theses de Philosophie, soutenues le 25 Juillet 1641.

MOnsieur Arnauld composa les Theses de Philosophie que nous donnons ici au public, après avoir fini sa Licence, & à la fin du Cours de Philosophie au College du Mans, qu'il fut obligé d'enseigner pour être reçu de la Maison & Société de Sorbonne; n'ayant été jusques là admis qu'à ce qu'on appelle simple *hospitalité.* Ce cours, dans la regle, devoit être fait avant la Licence. M. Arnauld avoit omis de le faire alors, parce qu'il ne songeoit point à être de la Maison & Société de Sorbonne. Mais les Docteurs de cette Maison ayant voulu se l'associer, l'assurerent qu'on passeroit par dessus ce défaut de formalité, & qu'on seroit content qu'il fit ce cours après sa Licence. (*a*).

Nous ne devons pas omettre un trait remarquable concernant ces Theses, qui n'échappe à aucun des Historiens de M. Arnauld (*b*). Nous allons le rapporter d'après le Pere Quesnel, qui en parle avec exactitude, dans le *Discours historique & apologétique* qui est à la tête de la *Justification* de M. Arnauld. (page 24.)

Entre les Propositions de Logique de la These en question, que M. Arnauld fit soutenir au College du Mans, par M. Walon de Beaupuis, devenu depuis très-célebre (*c*), se trouvoit celle-ci : *Ens synonimè convenit Deo & creaturæ.* " M. de la *Barde*, très-savant homme, & subtil Théologien, qui, „ de Prêtre de l'Oratoire, étoit devenu Chanoine de la Cathédrale de Paris, „ (& depuis Evêque de S. Brieux) attaqua cette Proposition, & poussa vive„ment le Répondant. Le Président (M. Arnauld) le voyant embarrassé „ dans le fort de la difficulté, vint à son secours; mais il se trouva lui„même si pressé, & si convaincu des raisons du Disputant, qu'il crut de„voir rendre gloire à la vérité. Il aima mieux avouer qu'il n'avoit rien à

(*a*) Discours historique &c. page 20. Besoigne Histoire de Port-Royal Tom. XI. page 350.

(*b*) Mémoires de M. du Fossé page 444. Histoire abrégée de M. Arnauld édition de 1697. page 36. Besoigne Tom. V. page 350. &c.

(*c*) Voyez son Eloge, Histoire Ecclésiastique de Racine. Tom. XI. XVII siecle. Art. XVII. nº. v.

„ répondre, que de chercher des faux-fuyants, & des défaites, dont jamais
„ Professeur ne manqua en pareille occasion, & qu'il auroit mieux trouvé
„ que bien d'autres. Je crois, M. que vous avez raison, dit-il, à M. de la
„ Barde; & je vous promets que dès maintenant j'abandonne mon sentiment
„ pour suivre le vôtre. En effet, quelque années après (en 1647.) ce même
„ Disciple ayant à soutenir la These de tentative (en Sorbonne) M. Ar-
„ nauld la lui composa, & y mit la Proposition contraire; savoir que l'être
„ n'est point univoque, mais équivoque à l'égard de Dieu & de la créature (a)".

Pierre Barbay, depuis célebre Professeur de Philosophie dans l'Université de Paris, fut aussi du nombre des Disciples de M. Arnauld. On connoît son Commentaire latin *sur toute la Philosophie d'Aristote*, qu'il publia en 1680, & qui fut imprimé à Paris chez Josse en 6 volumes in-12. Les cahiers dictés par ce Professeur qui ont été les plus estimés de son temps, sont en partie ceux qu'il avoit reçus de M. Arnauld; & de-là vient qu'on les voit remplis de passages des SS. Peres.

ARTICLE II.

Ecrits de M. Arnauld sur la Philosophie de Descartes.

§. I.

Objections *faites par M. Arnauld sur les* Méditations Métaphysiques *de Descartes.*

I. Idée des Méditations de Descartes: leur publication.

LES *Méditations Métaphysiques* de Descartes qui ont donné lieu aux *objections* de M. Arnauld, furent publiées dans le cours de l'année 1641. C'étoit le second Ouvrage que Descartes donnoit au public. Le premier avoit paru dès 1637, & contenoit quatre Traités: son *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison & chercher la vérité dans les sciences* : *la Dioptrique* : *les Météores* : & la *Géométrie*. Ces trois derniers Traités étoient des *Essais de sa Méthode*, comme sa *Méthode* étoit un *Essai de toute sa Philosophie*. Elle en est en effet regardée comme *la Logique* (b). Il la donna lui-même comme le germe de ses *Méditations Métaphysiques* touchant *les deux questions*, *de Dieu & de l'ame humaine* qui en sont la base. Il ne les y traitoit néanmoins, dit-il, que comme *en passant*, *afin d'apprendre par le jugement* qu'on en feroit, de quelle sorte il devoit en traiter à fond par après (c).

Quoique les *Méditations* de Descartes n'aient paru que cinq ans après ses quatre premiers Traités, elles étoient néanmoins le premier fruit de sa retraite en Hollande. *Il voulut*, dit M. Baillet Auteur de sa vie, *les consacrer à la vérité*, *par ce monument éternel de sa reconnoissance envers son Créateur* (d). Ses *Méditations* sont regardées en effet comme la portion de sa Philoso-

(a) Nous avons donné cette These à la suite des Theses de Théologie de M. Arnauld dans la seconde Classe n°. I. Tom. X. page 33.
(b) Vie de Descartes &c. in-4°. I. Part. page 28.
(c) Préface de Descartes sur les Méditations Métaphysiques page I.
(d) Vie &c. seconde Part. page 100.

phie *la plus utile pour la Religion, fin principale de toute Philosophie* (a). Les Métaphysiciens les plus profonds & les plus exacts, tels que M. Arnauld, M. Bossuet &c. y trouvent la méthode la plus *certaine*, la plus *facile* & la plus *utile à établir l'existence de Dieu & l'immortalité de l'ame* (b), & les preuves de ces *deux fondements de la Religion, les plus solides, & les plus proportionnées aux dispositions* ordinaires des hommes, parce qu'elles sont déduites *de principes clairs & uniquement fondés sur les notions naturelles dont tout homme de bon sens doit convenir* (c); *& qu'elles détruisent les objections des Athées jusqu'au fond de leurs retranchements* (d). Ce genre de preuves & la méthode avec laquelle elles sont présentées, sont même ce qui caractérise cet ouvrage; & il est le premier où les démonstrations de l'existence de Dieu, par l'idée de l'infini & de la distinction de l'esprit & de la matiere, par celle de leurs attributs essentiels, d'où tous les autres dépendent, soient parfaitement développées.

Aussi Descartes a-t-il mis ses *Méditations* bien au dessus de tous ses autres Ecrits. C'est même *le seul*, dit l'Auteur de sa Vie, *qu'il sembloit avoir adopté, comme s'il eût abandonné tous les autres.* Son intention en le composant, avoit été d'y comprendre *tous les principes de la Métaphysique*, & les *fondements* même de sa *Physique* (e). Il apporta à sa composition & à sa publication des soins proportionnés à l'importance de la matiere. Il l'avoit composé dix ans avant de le donner au public, l'avoit revu exactement depuis, & n'avoit rien négligé pour lui donner toute la perfection dont il étoit capable (f).

Craignant néanmoins que la nouveauté de sa Méthode, & le développement des idées peu communes qui en étoient l'objet, ne scandalisât les foibles, & que la subtilité de ses raisonnements ne fût pas à la portée du commun des Lecteurs, il résolut de ne donner son Ouvrage qu'en latin. Non content de toutes ces précautions, il voulut de plus le donner à examiner aux *plus habiles Théologiens de l'Eglise Catholique, & à quelques savants même des autres Communions, qui passoient pour les plus subtils en Philosophie & en Métaphysique* (g). Il s'étoit proposé à cet effet d'en faire imprimer un très-petit nombre d'exemplaires, pour tenir lieu de copies manuscrites, & servir d'épreuves à ceux dont il attendoit le jugement & l'approbation (h). Son dessein n'étoit pas cependant de changer le texte de ses Méditations, sur les objections qu'on lui feroit, ni de le charger des réponses ou éclaircissements qu'il y opposeroit. Cette méthode auroit, dit-il, trop interrompu la suite & la force du raisonnement: il vouloit uniquement les faire imprimer à la fin de l'ouvrage, & insérer ses réponses à la suite de chaque objection (i) & c'est ce qu'il a exécuté.

Descartes trouva depuis des inconvénients à faire imprimer en Hollande

(a) Vie &c. ib. page 362.
(b) Id. Ib. Bossuet: Examen d'une nouvelle Explication de l'Eucharistie, seconde Part. n°. 30.
(c) Arnauld Lettre du 19 Octobre 1691. c'est la 830. du Tom. III.
(d) Vie &c. seconde Partie, page 362.
(e) Vie &c. ib. page 114.
(f) Ib. page 100.
(g) Vie &c. ib. page 101.
(h) Ib. page 102.
(i) Ib. page 111.

où il étoit pour lors, ce petit nombre d'exemplaires de son ouvrage, destinés aux Examinateurs. Il crut plus sage & plus prudent d'en envoyer une copie manuscrite à Paris au P. *Marsenne* Minime, son fidelle correspondant. Il y joignit 1°. les objections que lui avoit déja faites M. *Carterus* savant Théologien de Louvain, qui demeuroit ordinairement à *Alcmaer* en Nord-Hollande, avec ses réponses; pour servir, dit-il, de modele & prévenir les redites (*a*): 2°. un projet d'Epître dédicatoire de l'ouvrage à MM. de Sorbonne, pour faire voir sa soumission à l'Eglise & à la Théologie: 3°. un Abrégé des six Méditations, qu'il composa à la priere du P. Marsenne, par maniere de sommaire à la tête du Traité, afin d'en faciliter l'examen, & de faire voir d'un coup d'œil & en raccourci, tout ce qu'il contenoit.

Il recommanda à son ami (le P. Marsenne) de ne mettre son Manuscrit qu'entre les mains des Théologiens qu'il jugeroit *les plus capables*, *les moins préoccupés des erreurs de l'Ecole*, *les moins intéressés à les maintenir*, & *enfin les plus gens de bien*, *sur qui il reconnoîtroit que la vérité & la gloire de Dieu auroit plus de force que l'envie & la jalousie* (*b*).

Le P. Marsenne ne trouva pas à Paris beaucoup de Théologiens ou de Philosophes de ce caractere. Il n'y en eut pas même d'abord un seul, qui voulût ou qui fût en état de lui donner ses observations par écrit, & il fut réduit à rédiger lui-même celles qu'il avoit pu recueillir de la bouche des Théologiens & des Philosophes qu'il avoit consultés. Elles étoient au nombre de sept. Le P. Marsenne les envoya à Descartes, dès le mois de Janvier 1641. Descartes y fit sa réponse, & y ajouta un autre Ecrit, contenant les *raisons pour prouver l'existence de Dieu & la distinction qui est entre l'esprit & le corps humain, disposées d'une maniere géométrique* (*c*).

Ces sept observations forment les secondes objections qu'on trouve imprimées à la fin des *Méditations Métaphysiques*; les premieres étant, comme nous l'avons dit, celles de M. *Carterus*.

Le P. Marsenne envoya bientôt après à Descartes les troisiemes objections, qui sont de M. *Hobbes*, fameux Philosophe Anglois, qui se trouvoit pour lors à Paris (*d*).

II Objections de M. Arnauld sur les Méditations de Descartes.

En envoyant ces dernieres objections à Descartes, le P. Marsenne lui en faisoit espérer de nouvelles, qui étoient le fruit de ses instances auprès des Docteurs de la Faculté de Théologie de Paris. " Mais, dit l'Auteur de sa „ Vie, soit qu'ils les approuvassent entiérement (*les Méditations Métaphysiques*) „ soit qu'ils les méprisassent, soit enfin qu'ils ne les entendissent point, il ne se „ trouva personne dans tout ce grand & vénérable corps, qui voulût s'ériger „ en Censeur de M. Descartes, si l'on en excepte un jeune Docteur ou Li„ cencié de Sorbonne, qui ayant lu autrefois les *Essais de la Méthode* de M. „ Descartes avec plaisir, avoit acquiescé au desir du P. Marsenne, avec l'es„ pérance de retrouver le même plaisir dans la lecture des *Méditations*.

„ Ce Docteur étoit le célebre M. Arnauld... Il n'étoit alors âgé que de „ 28 ans & quelques mois; & Descartes, malgré tout son discernement, au„ roit été trompé sur son âge par ses objections sur les *Méditations*, comme

(*a*) Vie page 105.
(*b*) Ib. page 104.
(*c*) Ib. page 118.
(*d*) Ib. page 119.

„ il l'avoit été dix-huit mois auparavant sur l'âge de M. Pascal par son Traité „ des *Coniques*, si le P. Marsenne n'y avoit pourvu en le prévenant (*a*)".

M. Arnauld, dans sa Lettre au P. Marsenne imprimée à la tête de ses objections, rend compte lui-même avec autant de modestie que de pénétration des trois principaux objets qui l'avoient arrêté dans la Lecture des Méditations, & du double personnage *de Philosophe & de Théologien*, que M. Descartes lui-même l'autorisoit de faire dans l'examen qu'il exigeoit de ses Lecteurs.

Le premier objet sur lequel s'arrête M. Arnauld concerne la *nature de l'esprit humain.* Il observe à ce sujet, que ce Philosophe avoit établi pour fondement & pour premier principe de sa Philosophie, le même raisonnement que S. Augustin avoit pris pour la base & le soutien de la sienne; savoir celui par lequel il tire de la pensée la preuve de l'existence & de la nature de notre ame, aussi-bien que de sa distinction d'avec le corps. M. Arnauld fait plusieurs autres observations sur la même question; mais plutôt pour l'éclaircir & l'appuyer, que pour y opposer des difficultés. Il avoue même qu'ayant vu depuis le *sommaire des six Méditations*, que M. Descartes venoit d'envoyer au P. Marsenne, il avoit trouvé *qu'outre la grande lumiere que ce sommaire apportoit à tout l'ouvrage, il contenoit sur ce sujet les mêmes raisons qui s'étoient présentées à son esprit pour la solution de ses difficultés.*

Le second objet sur lequel M. Arnauld propose des objections, concerne les preuves de l'existence de Dieu. *Je n'y trouve*, dit-il, *qu'une chose que je ne puis point approuver*; c'est que M. Descartes paroît admettre, contre ses propres principes, *des idées, non à la vérité formellement, mais matériellement fausses*; tandis qu'il n'y a que *le jugement* qu'elles donnent occasion de porter, qui puisse être qualifié de faux. De cette difficulté de Logique, M. Arnauld passe à une autre tirée de la Théologie. Elle concernoit cette proposition de Descartes : *Dieu est par soi-même positivement & comme par une cause. Je suis assuré*, dit M. Arnauld *qu'il y a peu de Théologiens, qui ne s'offensent de cette Proposition*; parce qu'ils établissent tous, que la premiere cause qui est Dieu, ne peut avoir de cause efficiente; & que rien ne peut être *en aucune façon à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet.* page 216.

Quant au troisieme objet, concernant les choses *qui pouvoient arrêter les Théologiens dans les Méditations de Descartes.* M. Arnauld lui propose 1°. D'expliquer plus clairement la nature de son *doute méthodique*, pour prévenir les fausses conséquences qu'on pourroit en tirer contre son propre sentiment. 2°. De distinguer, en expliquant *la cause de l'erreur, celle qui se commet dans le discernement du vrai & du faux, de celle qui arrive dans la poursuite du bien & du mal.* 3°. De lever ce que son système sur l'essence des corps paroissoit avoir de contraire au dogme de la présence réelle. C'est ce dont M. Arnauld craignoit le plus que les Théologiens ne s'offensassent : le principe de Descartes, *que les accidents ne pouvoient ni exister, ni être conçus sans la substance*, lui paroissant incompatible avec ce que croyoit l'Eglise; *que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les seuls accidents y demeurent.* page 223.

III. Réponse de Descartes à ces objections.

Ces objections de M. Arnauld parurent des plus sérieuses à Descartes. " Il „ n'avoit point encore eu, dit M. de Baillet, d'adversaire plus raisonnable ni „ plus habile que ce jeune Docteur, qui, non content de s'être approfondi „ dans toute sorte de connoissances, faisoit encore regner un esprit parfai-

(*a*) Vie page 124. & 125.

„ tement géométrique dans tous ses raisonnements. Mais au lieu de perdre „ le temps à l'admirer, il mit toute son application à lui répondre : ce qui „ lui donna d'autant plus d'exercice, qu'il avoit à satisfaire un esprit auquel „ il ne lui étoit pas possible d'en imposer, ou de donner le change, & qu'il „ s'agissoit de résoudre en même temps des difficultés très-solides & très-subtilement proposées". Il ne faut, pour justifier ce que nous venons d'entendre dire à M. Baillet, que le rapprocher de ce que M. Descartes écrivit au P. Marsenne en lui envoyant sa Réponse aux quatriemes objections, qui sont celles de M. Arnauld. On y voit qu'il les trouva supérieures à toutes les autres ; non seulement par la justesse & l'élévation des pensées, mais encore par la *douceur & l'honnêteté du procédé*.

Nous venons de voir que M. Arnauld avoit divisé ses objections en trois parties. Descartes dans sa Réponse, distingua les mêmes objets : mais il y répondit différemment. Il entreprit de résoudre les arguments que M. Arnauld avoit proposés sur le premier objet. Pour le second, *imitant*, dit-il, *ceux qui ont à faire à un trop fort adversaire, je tâcherai plutôt d'éviter les coups que de m'opposer directement à leur violence*. Forcé de convenir de la vérité de tout ce qu'avançoit M. Arnauld, il se retrancha à justifier ses propres intentions. *En prenant mes paroles*, dit-il, *dans le sens que j'ai eu dans l'esprit en les écrivant, il me semble qu'elles peuvent être reçues comme véritables.*

Quant au troisieme objet, touchant *les choses qui pouvoient arrêter les Théologiens*, Descartes rend les armes, & accorde tout à M. Arnauld, excepté le dernier article, concernant la prétendue opposition de ses principes au mystere de l'Eucharistie. Mais en revanche, il dissipa si clairement dans sa Réponse l'objection de M. Arnauld sur ce sujet, que ce dernier fut très-content de la solution.

Lorsque Descartes envoya cette Réponse au P. Marsenne, vers Pâques de l'an 1641, il en retint le dernier feuillet, où il expliquoit la difficulté sur l'Eucharistie. Son dessein étoit de l'examiner de nouveau, & de ne le livrer au public qu'après avoir lu les Conciles sur cette matiere, & s'être assuré qu'il n'y avançoit rien de contraire à leurs décisions. Cette Lecture ne fut pas inutile ; elle lui donna occasion de faire divers changements à ce dernier feuillet. Le P. Marsenne les jugea néanmoins insuffisants & supprima ce morceau dans la premiere édition *des Méditations*, faite en 1641, dans la crainte, comme il le dit lui-même, qu'il ne fit naître quelqu'obstacle à l'approbation des Docteurs de Sorbonne, qu'il se flattoit pour lors d'obtenir pour cet ouvrage (*a*). Descartes ne désapprouva pas ce retranchement ni son motif (*b*) ; mais ce motif ne subsistant plus l'année suivante, il fit mettre dans la seconde édition (*c*) ce que le P. Marsenne avoit supprimé dans la premiere.

Descartes auroit au moins souhaité que M. Arnauld eût vû avant l'impression sa réponse entiere à ses objections ; espérant d'en tirer quelque lumiere ou quelque nouvel avis (*d*) : mais il paroît que le P. Marsenne ne put satisfaire son desir que quelque temps après l'impression. Voici en effet comme il

(*a*) Vie de Descartes seconde Partie page 128.
(*b*) Lettre au P. Marsenne Tom. 4. page 160. Edit. de 1724.
(*c*) Cette seconde édition fut faite à Amsterdam chez Elzevir, sous les yeux de Descartes. Vie &c. page 165. & 166.
(*d*) Vie &c. page 128.

il s'explique à ce sujet dans sa Lettre à M. *Voet* Professeur d'Utrecht, le fameux antagoniste de Descartes. Sa Lettre est du 13 Décembre 1642. " Je „ demandai, dit-il, derniérement à (l'illustre Auteur des quatriemes Objec- „ tions, qui est estimé l'un des plus subtils Philosophes, & l'un des plus grands „ Théologiens de cette Faculté, s'il n'avoit rien à repliquer aux Réponses „ qui lui avoient été faites par M. Descartes. Il me dit que non, & qu'il „ se tenoit pleinement satisfait. Il ajouta même, qu'il avoit enseigné, & publi- „ quement soutenu la même Philosophie, dans le Cours qu'il en avoit dicté „ (les deux années précédentes) qu'elle avoit été fortement combattue en „ pleine assemblée par plusieurs savants hommes; mais qu'elle n'avoit pu être „ abattue ni ébranlée (*a*).

La solidité des objections de M. Arnauld, & l'estime que Descartes conçut pour ce jeune Docteur & pour ses observations, l'engagerent à faire en sa faveur une exception à la regle qu'il s'étoit faite, de ne rien changer au texte de *ses Méditations*, sur les objections qu'on lui faisoit. Il écrivit au P. Marsenne le 18 Mars 1641, pour lui indiquer, séparément de sa réponse, les endroits que M. Arnauld jugeoit à propos qui fussent retouchés ou changés dans ses Méditations, en le priant de s'y conformer. On peut voir dans cette Lettre ces changements en détail (*b*).

Le jugement favorable que porta M. Arnauld & quelques autres savants distingués du systême métaphysique de Descartes, flatta beaucoup ce Philosophe. Il en écrivit en termes énergiques au mois de Février de l'année suivante, aux Peres de l'Oratoire de Paris, chez qui il avoit aussi plusieurs approbateurs (*c*). " J'ai beaucoup de satisfaction, dit-il, de ce que ce sont „ les plus grands hommes & les meilleurs esprits qui goûtent & favori- „ sent mes opinions. Je me laisse aisément persuader, ajoutoit-il, que si le „ Révérend P. *Gibieuf* (mort depuis peu) eût vécu, il en auroit été des „ principaux; & bien qu'il n'y ait pas long-temps que M. Arnauld soit „ Docteur, je ne laisse pas d'estimer plus son jugement que celui d'une moi- „ tié des anciens (*d*)".

IV. Descartes desire d'être en commerce avec M. Arnauld. Raisons qui en empêchent ce dernier.

Descartes auroit fort desiré en conséquence, d'entretenir un commerce habituel de lettres avec le jeune Docteur, dont il avoit admiré la profondeur & l'étendue du génie. " Mais, dit M. Baillet, M. Arnauld, quoique „ grand Philosophe & grand Géometre, avoit dès-lors tellement dé- „ voué son temps à la Théologie, & à tout ce qui touchoit immédiatement „ la Religion, qu'il ne lui en restoit presque plus pour les exercices des „ sciences humaines. Descartes se contenta donc de l'honorer & de l'aimer „ sans communication. Il en donna des marques trois ans après, en écri- „ vant à M. l'Abbé *Picot*, sur les chagrins que lui donnoient les procès que „ les Théologiens Protestants lui avoient suscités à Utrecht, & à Groningue. „ *La disgrace de M. Arnauld* (c'est celle que lui suscita le Livre de la Fré- „ quente Communion) *me touche*, dit-il, *davantage que les miennes*; *car je le „ compte au nombre de ceux qui me veulent du bien*, *& je crains*, *au contrai- „ re*, *que ses ennemis ne soient aussi*, *pour la plupart*, *les miens* (*e*).

(*a*) Troisieme volume de l'édition des Lettres de Descartes de 1724. Vie de Descartes page 128.

(*b*) Tom. VI. page 428. de l'édition de 1724. Vie &c. page 127.

(*c*) Ib. page 158.

(*d*) Tom. II. des Lettres page 513. édition de 1724. Vie page 129. 158.

(*e*) Vie &c. page 129.

„ Néanmoins, poursuit M. Baillet, l'indifférence de M. Arnauld pour l'entretien d'un commerce de lettres avec M. Descartes, n'alla point jusqu'à se refuser la satisfaction de lui donner, aux occasions, des témoignages de son estime. Ayant su que M. Descartes étoit à Paris durant l'été de 1644, il ne put s'empêcher de l'envoyer visiter, & de lui faire offrir ses services. Il lui adressa à cet effet un de ses amis (*M. Walon de Beaupuis*, le même auquel il avoit fait soutenir en 1641 les theses de Philosophie, dont nous avons parlé dans l'Article précédent.) Il lui fit même proposer quelque nouvelle difficulté sur la maniere d'expliquer la transsubstantiation selon ses principes; mais plutôt, dit M. Baillet, pour donner matiere au jeune Ecclésiastique d'un entretien avec ce grand homme, que pour avoir de lui aucune réponse, dont il eût besoin sur la difficulté proposée. L'Ecclésiastique rendit compte de sa visite à M. Arnauld, avec les compliments de M. Descartes : mais il ne parla presque que de la surprise où il avoit été, non seulement de trouver un Philosophe très-accessible & très-affable, mais encore de voir un si grand génie dans une simplicité & une taciturnité toute extraordinaire (*a*)".

V. De la Traduction des objections de M. Arnauld & de la Réponse de Descartes.

Nous donnons les *objections* de M. Arnauld en latin, parce que c'est le texte original. Mais nous y ajoutons la traduction françoise faite par M. *Clerselier*, & exactement revue par Descartes. Pour les Réponses de ce dernier, traduites par le même M. Clerselier, & pareillement revues & corrigées par l'Auteur, nous ne les donnons qu'en françois, parce que la traduction, ainsi revue, *vaut mieux que l'original même*, au jugement de M. Baillet (*b*). Nous avons pris l'une & l'autre traduction sur l'édition de 1724, faite d'après celle de 1673, qui, selon le même Historien, étoit la plus *parfaite & la plus utile de toutes*. C'est M. *Fedé*, Docteur en Médecine de la Faculté d'Angers, si connu par son zele pour la Philosophie Cartésienne, qui avoit perfectionné cette édition. " Il l'avoit divisée par Articles, avec des sommaires fort exacts à côté, outre des renvois fort commodes des Articles aux Objections & des Objections aux Réponses, pour donner aux Lecteurs la facilité de les conférer, & de mieux comprendre les unes & les autres (*c*)".

VI. Nouvelles objections de M. Arnauld à Descartes avec les Réponses.

M. Baillet n'a pas connu d'autres rapports de M. Arnauld avec Descartes que ceux dont nous venons de parler. Mais une note écrite de la main de M. Arnauld, sur un exemplaire de la vie de Descartes par M. Baillet, que nous avons entre les mains, nous apprend que *l'illustre inconnu* dont il est parlé aux pages 347 & 348, est M. Arnauld lui-même. Voici ce que dit M. Baillet en cet endroit. Après avoir fait mention du dernier voyage que Descartes fit à Paris dans l'été de 1648, & des difficultés qu'il avoit éprouvées de la part du fameux Géometre M. *Roberval*, il ajoute : " M. Descartes réussit mieux à l'égard d'un savant homme (il est dit à la marge que c'étoit *un homme de qualité & de savoir*) qui, sans se faire connoitre à lui, & feignant d'être fort éloigné, lui écrivit des environs de Paris le 15 de Juillet 1648 (*d*), pour lui proposer diverses difficultés à résoudre sur l'a-me

(*a*) Vie &c. page 129. & 130.
(*b*) Vie &c. page 172. & 173.
(*c*) Ib. page 324.
(*d*) Dans l'édition latine des Lettres de Descartes faite à Amsterdam chez Elzevir en 1668, la premiere lettre de Descartes à l'inconnu est du 4 Juin 1648, & celle à laquelle il répondit étoit de la veille 3 Juin, & non 15 Juillet.

„ me raisonnable, sur l'existence de Dieu, sur la transsubstantiation & sur
„ le vuide. Il remarqua dans la Lettre de cet illustre inconnu, les caracteres
„ d'un grand fond d'esprit, d'érudition & d'honnêteté, qui lui fit naître
„ l'envie de le connoître, & de lui offrir son amitié. Il lui récrivit dès le
„ lendemain sous l'adresse qui lui avoit été marquée. Mais il se contenta de
„ lui répondre en peu de mots, afin, dit-il, de réserver quelque chose
„ pour son entretien, dont il espéroit d'avoir la jouissance à la faveur de
„ son séjour à Paris. *Car*, ajoutoit-il, *on peut agir plus sûrement par Lettres*
„ *avec ceux qui aiment la dispute* (comme faisoit M. de Roberval) *mais*
„ *pour ceux qui ne cherchent que la vérité* (comme faisoit l'iconnnu) *l'en-*
„ *trevue & la vive voix sont beaucoup plus commodes.* Il n'eut point la satis-
„ faction dont il s'étoit flatté, & l'inconnu lui fit connoître, en lui mar-
„ quant le déplaisir de son absence, qu'il étoit plus éloigné de la ville que
„ le porteur de la Lettre ne lui avoit persuadé. M. Descartes se consola sur
„ la vue de la condition humaine, qui est d'avoir souvent ce que nous ne
„ souhaitons pas, & de nous voir privés de ce que nous souhaiterions. Il
„ lui envoya le 29 Juillet, les Instructions qu'il lui avoit demandées pour
„ lever le reste de ses scrupules; & il eut au moins le plaisir de juger, par
„ l'exemple de ce savant inconnu, que sa Philosophie avoit plusieurs sectateurs
„ de mérite, dont il ne savoit pas même le nom".

M. Arnauld qui étoit ainsi désigné, fait profession dans la premiere Lettre du 3 Juin 1648, *d'avoir lu avec admiration, & d'approuver presqu'entiérement tout ce que M. Descartes avoit écrit touchant la premiere Philosophie, ou les Méditations Métaphysiques.* On voit par-là que ce Docteur avoit lu les Réponses de M. Descartes à ses objections de 1641, du moins après l'impression; & qu'il en avoit été satisfait. Il n'en excepte que deux ou trois endroits, sur lesquels il lui restoit, dit-il, quelques scrupules; qu'il exposoit dans cette Lettre. Nous ne parlerons ici que de celui de ces scrupules qui concernoit la transsubstantiation. Il ne regardoit point la maniere d'expliquer les accidents ou especes eucharistiques: M. Arnauld étoit content de ce que M. Descartes lui avoit répondu sur cet article en 1641. *Vous avez très-bien montré*, lui écrivoit-il, *comment l'indistinction des accidents avec la substance peut s'accorder avec le même Mystere.* Tout ce qu'il lui demandoit, c'étoit d'accorder de même ce qu'il soutenoit de plus; savoir *qu'une chose étendue ne peut en aucune façon être distinguée de son extension locale.* Descartes se contenta de répondre : " puisque le Concile de Trente n'a pas voulu expliquer
„ de quelle façon le corps de Jesus Christ est dans l'Eucharistie, & qu'il a
„ dit qu'il y est *d'une façon d'exister qu'à peine on pouvoit exprimer par des*
„ *paroles*, je craindrois d'être accusé de témérité, si j'osois déterminer quel-
„ que chose là-dessus; & j'aimerois mieux en dire mes conjectures de vive
„ voix que par écrit".

M. Arnauld répliqua à M. Descartes, que sa Réponse, *quoique très-courte, l'avoit beaucoup aidé à comprendre des choses très-difficiles, & qu'il auroit espéré de venir à bout de tout le reste*, s'il avoit pu avoir un entretien avec lui. Il le pria d'y suppléer par des explications plus amples sur les quatre Articles qu'il lui expose; & finit sa Lettre en lui témoignant *qu'il l'obligeroit beaucoup de lui communiquer quelque chose touchant la façon dont Jesus Christ est dans l'Eucharistie.* Descartes satisfit à tout dans sa seconde Lettre du 29 Juillet 1648, excepté à ce dernier article.

Nous croyons devoir placer les deux Lettres de M. Arnauld, avec les deux

Réponses de Descartes dont nous venons de parler à la suite de ses premieres *Objections* sur *les Méditations Métaphysiques*, comme en étant une suite & une dépendance. Nous les donnons comme les premieres *Objections* en latin & en françois ; mais pour les Réponses de Descartes elles ne seront qu'en cette derniere langue, par la raison que nous avons alléguée en parlant de ses Réponses aux premieres *Objections*. Nous empruntons également le tout de l'édition de 1724, faite, comme nous l'avons dit, sur celle de 1673, qui est la meilleure. La traduction des Lettres est du même Auteur (M. Clerselier) que celle des quatriemes Objections & des Réponses sur les *Méditations Métaphysiques* : mais elle n'a pas l'avantage qu'a eu cette derniere, d'avoir été revue par l'Auteur, parce qu'il n'étoit plus de ce monde. On peut voir dans les Préfaces de l'Editeur, les sources d'où toutes ces Lettres ont été tirées, & les regles qu'on a suivies dans leur traduction.

§. II.

*Sentiment de M. Arnauld sur le Cartésianisme ; usage qu'il en fait dans la controverse avec les Calvinistes : calomnies qu'il éprouve à ce sujet de la part des Protestants & des Catholiques. Ecrit de ce Docteur contre un Anti-Cartésien. Il se plaint du Décret de l'*Index *contre les Méditations de Descartes. Conformité de sentiment entre M. Arnauld & M. Bossuet sur le Cartésianisme.*

I. Goût de M. Arnauld pour le Cartésianisme.

M. Baillet, Auteur de la Vie de Descartes, examinant dans le Chapitre X du VIII Livre N°. XXX, l'accusation de nouveauté & de plagiat intentée tout à la fois contre ce Philosophe, convient de bonne foi que plusieurs Ecrivains, tant anciens que modernes, *sembloient avoir eu quelques sentiments semblables à ceux de Descartes* : mais il soutient qu'aucun n'en avoit formé comme lui un corps de système, & ne les avoit expliqués ni avec la même suite & le même enchaînement, ni avec la même méthode. Il venge pareillement ce Philosophe de l'accusation de plagiat, parce qu'on n'est pas plagiare, dit-il, lorsqu'on trouve par sa propre méditation des vérités que d'autres avoient connues ou inventées auparavant.

La plus singuliere de toutes les accusations de plagiat contre Descartes, est celle de M. Hobbes : *De l'humeur dont il étoit, il auroit volontiers fait croire au public*, dit M. Baillet, *que Descartes lui avoit dérobé son esprit interne, pour en faire sa matiere subtile.*

Il n'en est pas de même, poursuit M. Baillet (*a*) de *l'humeur de M. Arnauld, qui est le seul qui vive aujourd'hui* (*b*), *de tous ceux qui auroient pu se vanter d'avoir prévenu Descartes en quelque chose. Ce célebre Docteur a toujours paru fort éloigné de croire que notre Philosophe eût jamais été en état de rien emprunter de lui, quoiqu'il eût enseigné publiquement dans l'Université de Paris la même Philosophie que celle de Descartes, avant que celui-ci eût encore publié les premiers essais de la sienne.*

M. Baillet se méprend certainement sur ce fait. M. Arnauld n'avoit commencé d'enseigner la Philosophie que sur la fin de 1639 ; & dès 1637, comme nous l'avons vu, les premiers essais de la Philosophie de Descartes

Liv. IV. Chap. III. & IV.

(*a*) Vie de Descartes, seconde Partie n°. 28. page 544.
(*b*) M. Baillet écrivoit en 1691.

avoient déja paru, & M. Arnauld les avoit lus avec plaisir. Mais il est vrai que ce Docteur avoit auparavant trouvé dans S. Augustin ce que Descartes établissoit *pour fondement & pour premier principe de sa Philosophie*; (*a*) savoir ce fameux raisonnement : *cogito, ergo sum.* Ce qui est encore certain, comme nous l'avons déja dit, & comme nous aurons occasion de le dire de nouveau, c'est que M. Arnauld goûta parfaitement la Métaphysique de Descartes, notamment sur l'existence de Dieu & sur l'immortalité de l'ame, & qu'il l'a soutenue jusqu'à la fin de sa vie.

Liv. VI. Chap. IV. page 125.

Un Historien du temps nous apprend même, que lorsqu'il fut retiré à Port-Royal des Champs, cette Philosophie faisoit le sujet de ses entretiens *dans ses heures de relâche*; sur-tout lorsqu'il étoit au Château de M. le Duc de Luynes (*b*), qui, comme l'on sait, prit un tel goût pour les *Méditations Métaphysiques* de Descartes, qu'il les traduisit en françois (*c*). Le même Historien rapporte une conversation tout-à-fait amusante sur le même sujet, entre M. Arnauld & le Duc de Liancourt (*d*).

II. Principes de M. Arnauld sur l'usage de la Philosophie dans l'explication des mysteres.

M. Arnauld fut obligé de s'expliquer plus particuliérement sur cette Philosophie, lorsqu'il fut engagé à défendre les dogmes de la présence réelle & de la transsubstantiation contre les Calvinistes. Il avoit établi dans la petite *Perpétuité de la foi*, que la méthode constante des fideles & des Peres de l'Eglise, étoit de s'attacher à la croyance des mysteres, sans s'arrêter aux difficultés que la raison humaine pouvoit y opposer, soit qu'ils vissent ou qu'ils ne vissent pas le moyen de les résoudre. Les Ministres Calvinistes au contraire, & M. Claude en particulier, prétendoient obliger les Théologiens Catholiques à répondre aux difficultés philosophiques qu'ils opposoient à la foi de l'Eglise sur l'Eucharistie. Ils étoient fort occupés de ces difficultés & en remplissoient leurs Livres, parce qu'elles étoient plus spécieuses que tous leurs autres raisonnements. Ils prétendoient même que la solution de ces difficultés étoit tellement liée avec la croyance du dogme de la présence réelle, qu'ils concluoient du silence des Peres touchant ces difficultés, qu'ils n'avoient jamais cru cette vérité (*e*).

M. Arnauld combattit ces prétentions dans le Chapitre VIII du Livre X du I Tome de la grande *Perpétuité de la foi*; & y prouva de nouveau, que la foi des mysteres étoit indépendante de la solution des objections que la raison humaine pouvoit y opposer; & qu'en particulier *la doctrine de la présence réelle & de la transsubstantiation ne portoit point d'elle-même à parler des suites philosophiques, ni à expliquer les difficultés des mysteres; & qu'ainsi l'on ne devoit point s'étonner que les Peres n'en eussent point parlé.*

M. Claude ne se contenta pas d'insister dans sa seconde Réponse, sur l'avantage qu'il prétendoit tirer du silence des Peres, sur les difficultés philosophiques opposées au dogme de la présence réelle; il avança *qu'ils avoient de*

(*a*) Quatriemes Objections de M. Arnauld. Préambule.
(*b*) Mémoires de M Fontaine Tom. 2. page 52 & 53.
(*c*) Vie Liv. VI. Chap. IX.
(*d*) M. Fontaine. Tom. II. page 470.
(*e*) *Si les Peres*, disoit M. Claude, *eussent cru les merveilles de la transsubstantiation, eussent-ils manqué à nous en exalter les merveilles, & à nous dire qu'un corps qui a toutes ses parties & ses naturelles dimensions, est réduit à un seul point, où il existe avec toutes ses longueurs, sans occuper aucun espace? Eussent-ils manqué de nous parler des accidents de l'Eucharistie qui ne sont soutenus d'aucun sujet?* page 27.

mé de pareilles accusations contre MM. de Port-Royal, ils les avoient repoussées *par des protestations de la pureté de leur foi, & de leur soumission à l'Eglise; qu'ils disoient qu'ils parloient en Philosophes, & non pas en Théologiens,* (lorsqu'ils soutenoient le Cartésianisme) *& qu'ils considéroient la matiere dans son état naturel, quand ils la définissoient par l'étendue, & non dans l'état où Dieu la peut mettre par sa puissance.* Cette Réponse étoit réellement celle que M. Arnauld avoit faite au Ministre Claude, & qui lui avoit fermé la bouche; & il falloit une impudence telle que celle de Jurieu, pour revenir à la charge après un pareil désaveu. Qui pourroit en effet être à l'abri de la calomnie, par une semblable méthode? M. Arnauld soutient qu'elle ne va à rien moins *qu'à détruire la Religion, parce qu'elle autorise les Libertins à croire que toutes les personnes intelligentes peuvent être justement soupçonnées de n'en point avoir.*

Tout le monde a intérêt, ajoute-t-il, *à s'élever contre cette impudente maniere de calomnier les gens sur ce qui est le plus cher à tout autre qu'à des impies, qui est leur Religion; puisqu'il n'y a personne qu'on ne puisse par cette voie diabolique rendre suspect de n'en point avoir* (*a*).

Après cette premiere Réponse, qui étoit plus que suffisante pour réfuter une calomnie aussi ridicule & aussi insensée, M. Arnauld a néanmoins la complaisance de consacrer deux Chapitres entiers (*b*) de son *Apologie pour les Catholiques*, à la dissiper entiérement. Il y fait en quelque sorte l'histoire de la controverse avec les Calvinistes, depuis près de 20 ans qu'elle avoit commencé. Il y rapporte ce qu'il avoit dit sur les Difficultés Philosophiques opposées à l'Eucharistie, dans la petite *Perpétuité de la foi*, dans le premier volume de la grande *Perpétuité* (Livre X. Chapitre VIII.) dans le troisieme volume du même ouvrage (Livre VII Chapitre X.), dans la *Réponse* générale à M. Claude (Livre II Chapitre I) & enfin dans la *Réponse* à M. Mallet (Livre VI Chapitre I.) Nous nous bornerons ici à en rapporter la Conclusion, que *la prudence & la charité*, dit-il, *doivent sans doute obliger toutes les personnes raisonnables d'appliquer aussi à M. Descartes, & à ceux qui n'improuvent pas sa Philosophie.* Cette Conclusion se trouve à la suite d'une longue discussion sur les passages des Peres & des Auteurs Ecclésiastiques qui avoient adopté des principes généraux de Philosophie, sans qu'on pût en rien conclure en aucune maniere contre leur croyance de la présence réelle.

" *On voit donc évidemment, que quand ces Auteurs décrivent les propriétés*
" *de la nature corporelle, ils ne prétendent marquer que celles qui lui conviennent*
" *par son être propre, & non celles où elle peut être élevée par la toute-puis-*
" *sance de Dieu; & qui en effet sont plutôt des suites de la nature de Dieu,*
" *que de celle des corps. Ils expriment ce que nous connoissons de la matiere,*
" *& ce qu'elle possede par les principes de son être; mais ils n'ont pas dessein*
" *par-là de mettre des bornes à la puissance de Dieu, ni de définir précisément*
" *ce qu'elle peut opérer par ses créatures. Et enfin on voit par une expérience*
" *sensible, que ces principes de Physique peuvent subsister dans un même esprit*
" *avec la créance de la présence réelle & de la transsubstantiation; soit que ces*
" *Auteurs les aient expressément restreints à l'ordre de la nature; soit qu'ils*
" *n'aient pas fait une réflexion expresse sur la contrariété de ces principes, avec*

(*a*) Apologie pour les Catholiques Tome 2. Chapitre 5.
(*b*) Le cinquieme & le sixieme de la seconde Partie.

„ *ce qu'ils croient de l'Eucharistie ; soit que, pour allier ensemble & ces principes* „ *& cette créance, ils se soient formés une maniere de nuage, par laquelle on* „ *allie souvent des choses qui paroissent contraires, en supposant que Dieu sait* „ *bien faire subsister la vérité de ses mysteres, avec ces principes naturels, s'ils* „ *sont véritables, quoique nous n'en voyions pas l'accord & l'union* (a).

„ Toutes les personnes sages & intelligentes (ajoute M. Arnauld) recon„ noîtront sans peine, que quelque Philosophie que l'on suive, Péripatéticienne „ ou Cartésienne, cette maniere de répondre aux Calvinistes est la plus „ solide, & la seule propre à rendre inutiles leurs objections les plus appa„ rentes, & à confirmer les Catholiques dans leur foi, contre les peines qui „ leur peuvent venir dans l'esprit, quand ils s'appliquent trop aux difficul„ tés de ce mystere ; & qu'ils font en quelque sorte dépendre ce qu'ils „ croient de la possibilité de trouver des manieres de les accorder avec leurs „ notions naturelles.

„ Il est donc clair (poursuit-il (b)) que rien n'est plus mal fondé que ce „ que cet Ecrivain (c) fait dire à son Catholique ; *qu'il y de nouveaux Philo*„ *sophes, qui faisant profession d'être Catholiques, s'entendent avec les Calvinistes* „ *sur le point de l'Eucharistie*, sans en avoir d'autre fondement sinon qu'ils „ définissent la matiere par l'étendue : car qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas „ raison en cela, c'est une dispute de Philosophie, dans laquelle je ne suis „ point obligé de prendre parti. Mais ce qui est certain, est que la réponse „ qu'ils font, par l'aveu de cet Auteur, à l'objection qu'on leur a faite sur „ cela, est entiérement semblable à celle que tous les Théologiens Catholi„ ques sont obligés de faire à plusieurs passages des Peres, qui ont aussi dé„ fini la matiere par l'étendue. Or ce seroit une folie de prétendre que la „ réponse que font tous ces Théologiens à ces passages des Peres, les doi„ ve rendre suspects d'être Calvinistes. On ne peut donc, sans une manifeste „ imposture, prendre sujet de-là de dire de ces (nouveaux) Philosophes, „ qu'ils s'entendent avec les Calvinistes sur le sujet de l'Eucharistie".

M. Arnauld, après avoir ainsi justifié le Cartésianisme & les Cartésiens contre les calomnies de Jurieu, parle de quelques Catholiques coupables de la même injustice (d). " Je sais bien, dit-il à la suite du passage que nous „ venons de rapporter (e), qu'un nouvel Auteur (f) a prétendu décrier

(a) Apologie pour les Catholiques Tome 2. Chap. 5.
(b) Ibidem.
(c) L'Auteur de la Politique du Clergé de France.
(d) On peut voir sur ce sujet la Vie de Descartes Livre VIII. Chapite IX.
(e) Apologie peur les Catholiques Tome 2. Chap. 5.
(f) Le nouvel Auteur dont parle ici M. Arnauld est vraissemblablement le Sieur *de la Ville*, qui vers ce même temps publia un Ecrit où il prétendoit prouver *que le corps de Jesus Christ ne seroit point dans l'Eucharistie s'il étoit vrai que l'étendue fût l'essence du corps*, & qui prenoit occasion de cette assertion pour répandre des soupçons très-injustes sur l'intégrité & la sincérité de la foi de ceux qui soutenoient cette maxime philosophique. Le P. *Mallebranche*, qui étoit nommément attaqué par cet Auteur, y opposa un petit Ecrit intitulé : *Défense de l'Auteur de la Recherche de la Vérité contre l'accusation du Sieur de la Ville* (Rotterdam 1684.) Le P. Mallebranche, après sa justification personnelle, justifie la maxime philosophique, & soutient que S. Augustin l'a enseignée *en cent endroits comme incontestable*. L'Editeur d'un Recueil de *Pieces fugitives sur l'Eucharistie*, imprimé à Geneve chez Bousquet en 1730., prétend dans la Préface, que le P. *de Valois* Jésuite s'étoit caché sous le nom de *Louis de la Ville*, dans sa Dénonciation des Cartésiens intitulée ; *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence & les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Eglise, & conformes aux erreurs de*

„ par-là cette Philosophie, comme étant préjudiciable à la foi. Mais ces Phi-
„ losophes répondent que c'est lui-même qui y fait un grand préjudice, en
„ ce que ne se contentant pas de ce que l'Eglise nous oblige de croire de
„ ce mystere, il nous voudroit faire passer pour de nouveaux articles de foi,
„ ce qui n'a été défini dans aucun Concile, & ce qui ne se peut prouver
„ ni par l'Ecriture, ni par la Tradition ".

M. Arnauld oppose quelques autres raisons très-solides à ce nouvel accusateur.

C'est peut-être de ce même Auteur, ou du moins d'un autre coupable d'une pareille injustice, que parle M. Arnauld dans une Lettre à M. *du Vaucel*, du 29 Avril 1683. Voici comme il s'y explique (a) : " Je n'ai
„ rien à vous dire touchant les Cartésiens, sinon, qu'il me semble qu'il est
„ avantageux à l'Eglise, que ceux qui font profession de suivre cette Philo-
„ sophie déclarent publiquement, qu'elle n'est pas contraire à ce que l'Egli-
„ se enseigne touchant l'Eucharistie, quand on auroit de la difficulté à com-
„ prendre le tour qu'ils prennent pour accorder la foi avec leurs sentiments,
„ pourvu qu'ils demeurent d'accord de tout ce qui est de la foi dans ce mystere ;
„ puisqu'il est certain que quelque Philosophie que l'on suive, il faut nécessaire-
„ ment avouer, comme le Concile de Trente le reconnoît, que la maniere dont
„ Jesus Christ est dans ce Sacrement est incompréhensible. Car les manieres phi-
„ losophiques d'accorder nos mysteres avec les opinions de Physique, ne sont
„ point de foi ; & c'est sans doute porter un grand préjudice à la Religion que
„ de s'opiniâtrer (comme le faisoit le nouvel Auteur) à vouloir que tous
„ ceux qui tiennent certains sentiments de Physique, soient suspects de ne
„ pas croire les mysteres ; que nous nous imaginons ne se pouvoir accorder
„ avec ces sentiments ; parce que c'est donner un grand avantage aux héré-
„ tiques, qui prennent occasion de-là de faire croire qu'il y a un grand nom-
„ bre de Catholiques qui sont Calvinistes dans le cœur, quoiqu'ils ne l'o-
„ sent pas dire, & mettre un obstacle à la conversion de beaucoup de Sacra-
„ mentaires, qui, étant persuadés que la Philosophie de Descartes est la
„ plus raisonnable de toutes, seront moins portés à se faire Catholiques,
„ s'ils voyoient qu'on se fût entêté de prétendre, qu'on ne peut être en mê-
„ me temps Catholique & Cartésien. Voilà, ce me semble, quelle doit être
„ la pensée de tous les gens raisonnables, amis ou ennemis de la Philoso-
„ phie Cartésienne ".

V. Préventions de quelques amis de M. Arnauld contre la Philosophie de Descartes.

M. du Vaucel, à qui M. Arnauld parloit ainsi, avoit besoin de s'appliquer à lui-même ces judicieuses & équitables réflexions. Il avoit en effet, aussi-bien que quelques autres amis de ce Docteur, des préventions contre la Philosophie Cartésienne ; & s'imaginant que M. Arnauld y étoit trop attaché, il fit un Ecrit, intitulé : *Observations sur la Philosophie de Descartes*, où il représentoit les fausses conséquences & les inconvénients qu'il prétendoit résulter de cette Philosophie ; & vouloit par-là engager M. Arnauld à être au moins indifférent, & à ne prendre aucun parti sur ce sujet. Il fit cet

Calvin sur le sujet de l'Eucharistie. C'est contre cet ouvrage que le P. Mallebranche publia sa *Défense*. Il fut aussi réfuté par plusieurs autres Ecrivains, & nommément par M. *Bernier*, quoique *Gassendiste*. L'ouvrage de M. Bernier fut inséré dans un *Recueil de pieces concernant la Philosophie de Descartes*, imprimé à Amsterdam en 1684.

(a) C'est la 415 du Tome 2. page 249.

cet Ecrit dans le temps qu'il demeuroit à Delft, en 1681, avec ce Docteur : il le communiqua à M. de *Sainte Marthe*, qui y étoit aussi, & qui *l'approuva*, comme nous le trouvons dans un Avertissement qui est à la tête du Manuscrit. On avoue dans le même Avertissement, que M. Arnauld ne fut pas *convaincu*, par l'Ecrit, qu'il dût abandonner le Cartésianisme ; mais on prétend qu'il en devint *moins ardent à le défendre*. M. du Vaucel se plaignoit aussi, de ce que M. Arnauld avoit en quelque sorte supposé, dans l'*Apologie des Catholiques*, que les Théologiens de Port-Royal étoient Cartésiens, tandis, disoit-il, qu'il n'y avoit que lui (M. Arnauld) & M. Nicole, qui pussent être appellés tels, les autres étant indécis & indifférents sur cet article.

M. du Vaucel avouoit néanmoins dans cet Ecrit, *que si les Cartésiens se contentoient d'enseigner, que l'essence du corps, considéré selon l'ordre naturel, consiste dans l'étendue, parce que* l'étendue est la premiere chose que " la raison „ conçoit dans les corps, mais que cela n'empêche pas, que, selon un autre „ ordre supérieur & surnaturel, l'essence du corps ne puisse être dans quel„ qu'autre chose qui ne nous est point connue, on ne trouveroit rien à re„ dire à leur doctrine, & on ne pourroit la regarder comme opposée à la „ croyance de l'Eglise touchant la réalité de l'Eucharistie. Mais il semble, „ dit-il, qu'ils n'en demeurent pas là, & qu'ils mettent tellement l'essence „ du corps dans l'étendue, qu'ils veulent qu'il y ait de la contradiction à „ admettre une substance matérielle sans son étendue, même par la toute„ puissance divine". Nous avons vu plus haut, que M. Arnauld, & Descartes lui-même, avouoient tout ce que M. du Vaucel exige, pour trouver irrépréhensible l'opinion philosophique, que l'étendue forme l'essence du corps ; & nous verrons plus bas que M. Bossuet étoit dans la même idée. Ce qui avoit trompé M. du Vaucel sur cet Article, c'étoient les abus du Cartésianisme, & les excès réels de quelques Cartésiens, non seulement Protestants, mais même Catholiques, dont il parle dans son Ecrit ; tels que *Dom Robert des Gabets*, Bénédictin de S. Vannes ; *Dom Antoine Gallois*, Bénédictin de S. Maur &c. La prévention de M. du Vaucel alloit alors jusqu'au point d'exalter la production du *Sieur de la Ville*, comme écrite *avec beaucoup de force & de netteté contre les Cartésiens.*

VI. Ecrit de M. Arnauld contre M. le Moine Doyen de Vitré ; intitulé : *Examen d'un Ecrit qui a pour titre : Traité de l'essence du corps &c.*

Il y eut vers le même temps un autre Auteur Catholique, qui attaqua la Philosophie de Descartes avec encore plus d'injustice. Ce fut M. *le Moine, Doyen du Chapitre de Vitré* en Bretagne. M. Arnauld fit une Réponse à son Ecrit, lorsqu'il étoit en Hollande en 1680 avec M. l'Abbé de Pontchâteau. Celui-ci proposa à M. de Neercassel, Archevêque d'Utrecht, sur la fin de la même année, d'en faire la lecture. Ce Prélat y consentit *avec plaisir*, & après l'avoir lu, il répondit au même Abbé de Pontchâteau, le 3 Janvier 1681, en ces termes : " Je lis pour la seconde fois ce que *M. Davy* (*) *a écrit* „ *pour la défense des Cartésiens*. Je le trouve, comme tous ses ouvrages, par„ faitement beau. Ce qu'il traite dans la premiere & la seconde Partie est „ de très-grande utilité pour la Théologie ; & ce qu'il traite dans la quatrieme, „ donne grande lumiere à ce que les Cartésiens enseignent touchant l'union „ de l'ame avec le corps. Ne seroit-il pas à propos de faire imprimer ce „ Traité avec l'Ecrit contre M. *Spon* ? Peut-être n'approuveriez-vous pas „ qu'on fît un volume de deux ouvrages, dont l'un est contre un Hugue„ not, & l'autre contre un Catholique, qui est tombé dans des erreurs bien

(*) C'étoit le nom que portoit en Hollande M. Arnauld.

„ grossieres sur la résurrection des corps. Comme l'Auteur de l'Ecrit contre „ les *Cartistes*, comme il parle, semble fort satisfait de son travail, il sera „ très-sensible à ce que M. Davy dit contre lui dans la troisieme Partie. „ Mais il étoit difficile de réfuter des erreurs si grossieres, sans les repousser „ avec force".

On ne suivit point l'ouverture de M. de Neercassel pour l'impression de l'ouvrage. M. l'Abbé de Pontchâteau, étant retourné à Paris au printemps de cette même année 1681, y porta une copie de cet Ecrit, qu'il fit lire à plusieurs amis, & entr'autres à M. de *Sacy*. Comme ce dernier ne passoit pas pour trop favorable au Cartésianisme, au rapport de M. Fontaine & de M. du Vaucel, on ne sera pas fâché de savoir le jugement qu'il porta de l'Ecrit en question. M. l'Abbé de Pontchâteau nous l'apprend, dans une Lettre au même M. de Neercassel, du 7 Juin 1681. " Celui qui travaille aux traduc- „ tions saintes (M. de Sacy) y est-il dit, a lu avec beaucoup de satisfac- „ tion l'*Ecrit contre l'Anti-Cartésien*, & il a été bien aise que ce Philosophe „ ait donné occasion à M. Davy de traiter plusieurs belles choses. Comme „ néanmoins il est moins Philosophe que M. son Oncle (*), il souhaiteroit qu'en „ défendant la Philosophie, il en parlât en Théologien, sans s'y arrêter „ beaucoup, & en faisant même connoître comment on peut en abuser, „ comme on en abuse en effet assez souvent; & en même temps, en établis- „ sant des regles pour ne pas aller trop avant, & pour retenir les esprits „ dans des bornes raisonnables. Je lui ai dit qu'il pourroit avoir occasion de „ le faire en *examinant le nouveau Systême de la Grace* (du P. Mallebranche) „ & que je vous supplierois, mon très-cher Pere, d'en parler à M. *Davy* „ comme de vous-même, & d'une autre chose, qu'il souhaiteroit de voir „ régner dans les Ecrits de M. *Davy*: c'est l'instruction & la piété, comme „ il le peut admirablement bien faire, en imitant S. Augustin, qui a établi „ les grandes vérités de la Grace, en réfutant les hérétiques qui la combat- „ toient. Je sais bien qu'il faut laisser plus que jamais M. *Davy* en liberté, „ & ne le pas gêner; mais je sais bien aussi, qu'ayant beaucoup de déférence „ pour vous, si vous lui témoignez, en voyant quelque projet d'Ecrit, qu'il „ pourroit y établir un point de piété ou d'instruction, il s'y rendra. Il n'est „ pas temps de lui proposer aucun travail: il a de la besogne taillée comme „ l'on dit".

VII. Cet Ecrit ne fut point imprimé dans ce temps. M. Arnauld en rapporte un fragment. Il se plaint à cette occasion du Décret de l'*Index* contre les Méditations de Descartes.

Cet Ecrit de M. Arnauld ne fut point imprimé dans le temps. Il étoit même en quelque sorte perdu, lorsque, par un coup de providence, nous en avons trouvé une copie, dans un lieu où nous n'aurions jamais été en chercher (*a*). Nous n'en avions qu'un fragment, conservé avec quelques légers changements, dans deux Ecrits de M. Arnauld; savoir, dans une Lettre à M. du Vaucel du 19 Octobre 1691, & dans la premiere Partie de ses Difficultés à M. Steyaert (*b*).

Ce qui lui donna occasion de rapporter ce fragment dans ces deux endroits, ce fut le fait que M. du Vaucel lui-même venoit de lui écrire, touchant deux *jeunes fous Napolitains, qui étoient devenus Athées & Epicuriens par la lecture des œuvres* DE GASSENDI (*c*). " C'est ce qu'on en devoit attendre,

(*) M. de Sacy étoit fils d'une sœur de M. Arnauld.

(*a*) Cette copie est de Mademoiselle *Galier*, fort liée à Port-Royal: elle a appartenu depuis à M. l'Abbé de *Beaubrun*, d'où elle a passé à M. *Berthier*.

(*b*) XCIV. Difficulté. Quatorzieme Exemple, Tome IX. page 304 & suivantes.

(*c*) M. du Vaucel, dans une Lettre écrite de Rome à M. Codde Archevêque d'Utrecht, le 29 Septembre 1691, lui marque, que l'Inquisition de Naples avoit voulu

„ (répondit M Arnauld à M. du Vaucel, qui étoit pour lors à Rome)
„ sur-tout si on considere ce qu'il a écrit (Gassendi) contre la Métaphysi-
„ que de M. Descartes, où il a employé tout ce qu'il avoit d'esprit, à dé-
„ truire tout ce que M. Descartes avoit trouvé de plus fort, pour prouver
„ l'existence de Dieu & l'immortalité de notre ame. N'y a-t-il pas cependant,
„ poursuit M. Arnauld, de quoi admirer le grand jugement de MM. les In-
„ quisiteurs de Rome, & le grand service qu'ils rendent à l'Eglise par leurs
„ prohibitions? Ils ont laissé toute liberté à ces jeunes gens, de lire l'Auteur
„ qui détruit, autant qu'il peut, les preuves les plus solides de l'existence de
„ Dieu & de l'immortalité de l'ame (car il n'y a aucun des ouvrages de
„ M. *Gassendi* qui soit dans l'Index) mais il ne leur a pas été permis de
„ lire celui qui les auroit persuadés de ces vérités, pour peu qu'ils eussent
„ l'esprit bien fait. Car les Censeurs Romains ont eu soin de mettre dans
„ leur Index, *Renati Descartes opera omnia donec corrigantur. De primâ Phi-
„ losophiâ in quâ Dei existentia & animæ humanæ à corpore distinctio demonstra-
„ tur* (*a*). C'est pourquoi ils n'auront garde d'y mettre le livre de M. *Huet*
„ contre M. Descartes (*b*), où il veut, d'une part, que cette proposition ne
„ soit pas claire & évidemment vraie, *cogito, ergo sum*; & où il fait valoir,
„ de l'autre, autant qu'il peut, toutes les méchantes raisons des Epicuriens,
„ pour faire croire que notre ame est corporelle, & qu'elle n'est distinguée
„ de ce que nous appellons notre corps, que comme un corps plus subtil,
„ d'un corps plus grossier. Mais ils pourront bien, pour agir conséquemment,
„ mettre dans leur Index la Réponse que M. *Regis* vient de faire à ce Livre
„ de M. *Huet* (*c*), pour soutenir les Démonstrations de M. Descartes, con-
„ les sophistiqueries de son adversaire. Je ne saurois m'empêcher de vous
„ mettre ici ce que je trouve dans un Ecrit fait il y a six ou sept ans (*d*),
„ sur ces preuves de M. Descartes (*e*).

M. Arnauld transcrit tout de suite trois ou quatre grandes pages de cet Écrit, depuis ces mots. *Il y a des personnes de piété* &c, jusqu'à ceux-ci : *telle*

prendre connoissance de cette affaire, mais que la Noblesse & le peuple s'étoient soulevés, & ne vouloient point reconnoître ni souffrir ce Tribunal.

(*a*) Ce Décret de l'*Index* est du 20 Novembre 1663, plus de 13 ans après la mort de Descartes. M. Baillet observe à ce sujet, que, de son vivant, on n'avoit touché à Rome à aucun de ses Ecrits, quoiqu'ils fissent grand bruit dans le monde, & qu'ils l'auroient sans doute épargné dans la suite, s'ils avoient pu se défendre des intrigues d'un Auteur particulier (le P. Honoré *Fabri* Jésuite) qui fut adroitement faire glisser ses ouvrages dans leur Index, au milieu d'une Liste d'autres Livres défendus. Vie de Descartes Livre VIII, Chapitre IX page 519.

(*b*) *Censura Philosophiæ Cartesianæ.*

(*c*) *Réponse au Livre qui a pour titre : P. Daniel Huetii Episc. Suession. designati, Censura Philosophiæ Cartesianæ* &c. par P. Silvain *Regis*. Paris 1691.

(*d*) L'Ecrit dont il s'agit ici est évidemment le même que celui dont il est parlé dans les Lettres de M. l'Abbé de Pontchâteau à M. de Neercassel, & dans les Réponses de ce dernier que nous avons rapportées. C'est aussi du même Ecrit que parle M. Guelphes dans sa *Relation de la retraite de M. Arnauld dans les Pays-bas* page 28., M. Arnauld étoit pour lors à Delft en Hollande; c'étoit en 1680. *On lui envoya de Port-Royal*, dit M Guelphes (*c'étoit la Mere Angelique de S. Jean*) *un Ecrit contre M. Descartes, qui étoit composé par M. le Moine, Doyen du Chapitre de Vitré en Bretagne. M. Arnauld y répondit. Sa Réponse n'a pas été imprimée.* C'est celle que nous donnons aujourd'hui sous ce titre : *Examen d'un Ecrit* &c. Elle est en quelque sorte en forme de Lettre, adressée à la Mere Angelique de S. Jean.

(*e*) Tome III. des Lettres de M. Arnauld page 396.

qu'est une substance qui pense. Ce morceau est copié de nouveau dans la XCIV. Difficulté proposée à M. Steyaert avec quelques corrections. M. Arnauld le rapporte dans le même but que dans sa Lettre du 19 Octobre 1691 ; c'est-à-dire, pour faire voir le tort que les Inquisiteurs Romains avoient fait à la Religion, en mettant à l'*Index* les ouvrages, & sur-tout les *Méditations de Descartes.* Il ajoute cette autre observation, dans sa lettre à M. du Vaucel. " Un Disciple de M. Descartes, nommé Regis, s'avisa de l'abandonner „ dans la Métaphysique, en soutenant dans un Placard, que, si ce n'étoit la „ foi, on pourroit soutenir que la pensée n'est qu'une modification de la subs- „ tance corporelle : ce qui favorise étrangement les Epicuriens, qui croient „ que notre ame est corporelle & mortelle. M. Descartes eut grande raison de „ réfuter ce Placard. Qu'ont fait, poursuit M. Arnauld, nos Censeurs Ro- „ mains ? Ils n'ont rien dit du placard, & ils en ont mis la réfutation dans „ l'Index : *Notæ in Programma quoddam cum hoc titulo : Explicatio mentis humanæ.* C'est-à-dire, qu'ils ont permis qu'on avalât le poison, & qu'ils ont dé- „ fendu qu'on prit l'antidote. Il est vrai que c'est, *donec corrigatur.* Mais „ cela ne se pouvant pas faire, parce qu'ils ne disent point ce qu'il faut „ corriger, c'est la même chose que si un Livre étoit défendu absolument (*a*)".

VIII. M. Arnauld se déclare contre une explication philosophique de l'Eucharistie par un Anglois Cartésien.

M. Arnauld n'avoit pas moins de zele pour combattre l'abus qu'on pouvoit faire de la Philosophie de Descartes, que pour en défendre le bon usage. Indépendamment de tout ce qu'on a vu sur ce sujet, dans les différents morceaux que nous avons rapportés de lui, nous en trouvons un nouveau témoignage dans une Lettre de M. l'Abbé de Pontchâteau à M. l'Archevèque d'Utrecht, du 12 Juillet 1664. Il y est question de l'ouvrage d'un *Anglois*, que cet Abbé avoit envoyé à M. Arnauld & à ses amis de la part de ce Prélat, pour en savoir leur sentiment. " L'on me mande, dit-il, qu'ayant parcouru le Livre, „ on est tombé sur l'endroit où l'Auteur explique le mystere de l'Eucharis- „ tie, & qu'on ne juge pas son opinion recevable ; parce que la facilité „ qu'il a trouvée pour expliquer un mystere très-difficile à comprendre, n'est „ fondée que sur ce qu'il change la créance du mystere même : que c'est ce „ qu'on peut dire en général de cet Auteur, sans décrier néanmoins ses „ sentiments, dont la condamnation pourroit retomber, par contre-coup, sur „ des Principes de Philosophie qui paroissent très-solides, & qu'on peut allier „ avec la foi, en se tenant à ce qui a été dit dans la Métaphysique de Des- „ cartes, & dans la Réponse aux quatriemes Objections ; en y ajoutant, que „ la pénétration des corps, qui a été crue de toute *l'Antiquité*, ne paroît point „ impossible à la toute-puissance de Dieu ; & cela suffit pour mettre un corps, „ quelque grand qu'il soit, en quelque petit espace que ce puisse être. Qu'il „ semble qu'on se met trop en peine d'ajuster la créance des mysteres qui „ ne dépendent que de la toute-puissance de Dieu, avec la connoissance que „ nous avons de la nature : ce qui fait l'un ou l'autre de ces mauvais ef- „ fets ; de corrompre les connoissances que nous avons de la nature, pour „ les ajuster aux mysteres, ou d'altérer la foi de ces mysteres, pour les ajuster „ à ces connoissances : au lieu que ce sont des choses d'un ordre tout séparé, „ & qu'il ne faudroit point mêler ensemble : les unes ne se connoissant que

(*a*) Les Censeurs Romains, bien loin de profiter de ces sages remontrances, ont mis à l'Index, le 29 Juillet 1722, sans la clause douce *corrigatur*, l'édition des *Méditations de Descartes*, faite à Amsterdam en 1709.

„ par les lumieres divines de la foi, & les autres par les lumieres naturelles „ de la raison.

„ *Ce que l'on me mande*, ajoute M. de Pontchâteau, *est entiérement con-* „ *forme à ce que cette personne* (M. Arnauld) *m'a autrefois dit en quelques* „ *rencontres, où j'ai eu occasion de lui parler de cette matiere. Sa réponse se-* „ *roit sans doute plus étendue, si la multitude de ses occupations lui pouvoient* „ *permettre de s'appliquer tout entier à une seule chose*".

Nous ne savons quel est l'ouvrage de cet Anglois dont il est question dans la Lettre précédente. Peut-être s'agit-il de celui que M. *Henri Morus* (Gentil-homme Anglois, Docteur Boursier du College de Christ dans l'Université de Cambridge publia en 1662 (*a*), sur l'*immortalité de l'ame*. M. Morus avoit d'abord fait paroître un attachement singulier à la personne & à la doctrine de Descartes, & en avoit fait les plus grands éloges avant & après la mort de ce Philosophe. Mais on prétend qu'il ne persévéra pas dans ses sentiments, & qu'il traita assez mal Descartes & sa Philosophie, dans l'ouvrage en question. Si nous en croyons le P. *Rapin*, Jésuite, dans *ses Réflexions sur la Métaphysique* n°. 4, le dessein de Morus étoit d'y *renverser tous les raisonnements dont M. Descartes se sert pour prouver l'existence de Dieu*; *de détruire la plupart de ses Méditations*, *d'attaquer la Religion* de ce Philosophe, & *de déclamer contre sa Physique*, afin de la *faire passer pour libertine*. M. Baillet paroît révoquer en doute le dessein attribué à Morus, ou y trouver de l'exagération. Il y oppose une longue suite de textes de Morus, contradictoires à ce dessein, mais tous antérieurs à 1662 (*b*): Nous n'avons pas l'ouvrage de Morus entre les mains. Celui du P. *Rapin* est environ de l'an 1670, à son retour du voyage qu'il fit à Rome pour traverser la paix de Clément IX. On prétend qu'il fut l'effet de la Lettre circulaire que le Général des Jésuites écrivit cette même année à toutes les Maisons de sa Société, pour leur ordonner d'écrire contre la Philosophie de Descartes. Le P. Rapin le fit d'un ton on ne peut pas plus aigre.

M. Arnauld s'éleva avec encore plus de force contre le Système de Dom *Robert des Gabets*, Bénédictin de la Congrégation S. Vannes, Professeur de Philosophie à l'Abbaye de *S. Arri* de Verdun, qui expliquoit le mystere de la transsubstantiation dans l'Eucharistie, *par l'union de l'ame de Jesus Christ avec la matiere du pain & du vin*. Nous avons sous les yeux deux Lettres de ce Religieux, du 15 & du 21 Septembre 1670, qui font mention de différents entretiens que quelques uns de ses Confreres avoient eu avec M. Arnauld & M. Nicole sur son Système. Il avoue que ces Messieurs en avoient parlé *comme d'une doctrine contraire à toute la Tradition*. Trois ou quatre ans après, le même Religieux écrivit à M. Arnauld, pour lui exposer lui-même son sentiment, dans l'idée sans doute qu'on ne l'avoit pas d'abord bien entendu. M. Arnauld, qui étoit pour lors incommodé, envoya sa Lettre à M. Nicole, en le faisant prier, par un entremetteur (*c*), de vouloir bien y répondre

IX. MM. Arnauld & Nicole improuvent une pareille explication produite par D. *des Gabets*. Bénédictin.

(*a*) L'édition angloise, selon M. Baillet, est de 1662, mais la latine n'est que de 1679. Vie de Descartes page 360.

(*b*) Ib. page 360 & suivantes.

(*c*) Voyez les Lettres 243 & 244, du Tome I. page 670. & suivantes. La premiere est datée du 18 Octobre 1669; & la seconde du 16 Novembre de la même année. Nous avons néanmoins de la peine à concilier cette date avec celle de la Réponse qu'y fit M. Nicole, qui est la LXXXIII de ses Lettres. Celle-ci ne peut être au plutôt que de la fin de 1673, puisqu'il y marque (page 446) que lorsqu'il l'écrivoit, *le troisieme*

M. Nicole, en répondant à cet entremetteur (*a*), s'excusa d'abord de s'expliquer par écrit sur une matiere de cette nature. Il en donnoit plusieurs raisons : les unes tirées du systême en lui-même, & de la difficulté de se persuader mutuellement dans des disputes de Métaphysique ; & les autres, page 451. des regles de prudence, qui lui faisoient penser, *qu'il valoit beaucoup mieux laisser étouffer ces sentiments peu à peu, que d'y appliquer l'esprit en les faisant l'objet d'une contestation réglée.* On voit par la tournure de cette Lettre, que M. Nicole y parle tant en son nom qu'au nom de M. Arnauld. Il s'explique on ne peut pas plus fortement contre le fond de ce systême, tel qu'il étoit exposé dans les Lettres de D. des Gabets que nous venons de citer. M. Arnauld avoue même, que la Lettre de ce Religieux, quoique *fort humble & fort modeste*, l'avoit mis un peu *en mauvaise humeur. Je suis très-fâché*, dit-il, que *l'on s'attache ainsi à une opinion que l'on doit avouer être au moins contraire à tout ce qui s'est enseigné dans l'Eglise depuis 600 ans ; & non seulement dans l'Eglise, mais encore dans toutes les Communions Chrétiennes.* MM. Arnauld & Nicole relevent encore ce bon Religieux, sur ce qu'il avoit pris dévotement M. Descartes, *pour un homme éclairé dans les choses de la Religion.* M. Nicole s'étendit dans sa Lettre plus qu'il n'avoit eu dessein de le faire en la commençant.

Nous ne convenons pas des principes pour examiner cette matiere, observe-t-il en premier lieu. *Car ces Messieurs supposent d'abord leurs Principes Philosophiques, & cherchent ensuite à y ajuster les principes de la foi ; & je crois qu'il faut d'abord s'informer de ce que l'Eglise & la Tradition nous enseignent de ce mystere.* On reconnoît là la méthode si souvent inculquée par M. Arnauld. M. Nicole ajoute ensuite, que toute l'Eglise, & *même toutes les Nations Chrétiennes qui croient l'Eucharistie*, croient toutes, sans exception, qu'on recevoit dans ce Sacrement le même corps que Jesus Christ avoit dans le ciel, le même qui avoit souffert sur la croix &c. : ce qui étoit incompatible avec le nouveau systême, qui entendoit, par le corps de Jesus Christ reçu dans page 44. l'Eucharistie, *une nouvelle matiere, séparée localement de celle que Jesus Christ a dans le ciel. La Tradition*, poursuit M. Nicole, *ne nous a point enseigné cette doctrine dans ce sens. Et par conséquent, ceux qui, retenant les mots de l'Eglise & de la Tradition, y substituent une idée toute différente, n'ont pas la même foi qu'elle.*

M. Nicole ne nomme pas ceux qu'il combat dans cette Lettre. Mais on ne peut pas douter que ce ne soit D. des Gabets & ses sectateurs (*b*). Les Edi-

volume de la Perpétuité s'achevoit d'imprimer. Or ce troisieme volume parut après le mois de Février 1674, date des Approbations. L'Auteur même de la Vie de M. Nicole met cette publication en 1673. Mais nous croyons qu'il se trompe. Les Lettres de M. Arnauld doivent donc être de l'année 1673, & non 1669 : car M. Nicole dit lui-même, qu'il ne différa sa Réponse que *d'un peu plus de trois semaines* ; au lieu qu'il l'auroit différée de près de quatre ans, si la Lettre de M. Arnauld, à laquelle il répondoit, étoit de 1669. D'ailleurs M. Arnauld lui-même dit clairement dans sa Lettre du 16 Novembre, qu'il ne peut répondre au Religieux dont il s'agit, parce qu'il ne peut se distraire d'un *ouvrage assez avancé contre les hérétiques*, qui est vraisemblablement le troisieme volume de la Perpétuité de la foi, dont parle M. Nicole.

(*a*) C'est la LXXXIII Lettre de M. Nicole, sans date. Lisez aussi la suivante.

(*b*) M. du Vaucel, dans les Observations manuscrites sur la Philosophie de Descartes, parle de D. Antoine *Gallois*, de la Congrégation de S. Maur, comme étant dans le même systême, & dit, qu'ayant fait un Ecrit pour le défendre, ses Supérieurs l'obligerent de le supprimer, & de rétracter les erreurs qu'il contenoit. L'Histoire Littéraire des Ecrivains de cette Congrégation, n'en dit pas un mot. Voyez son Article page 160.

teurs des Lettres de M. Arnauld, & l'Auteur de la Vie de M. Nicole (*a*), l'ont expreſſément obſervé. On le voit d'ailleurs par différents traits exprimés dans ces Lettres. M. Arnauld, & ſur-tout M. Nicole, témoignent *beaucoup d'eſtime pour l'eſprit de ce* Religieux, & pour les bons ſentiments qu'il ſoutenoit, auſſi-bien que ſes amis, *ſur la Grace*, *ſur la Pénitence & ſur la Morale.* Cette derniere raiſon eſt même une de celles qu'alléguoit M. Nicole pour étouffer ce nouveau ſyſtème dès ſa naiſſance; de peur, diſoit-il, qu'il ne donnât lieu, s'il venoit à éclater, à l'oppreſſion des Défenſeurs des mêmes vérités, auxquels on ne manqueroit pas de l'imputer. M. Nicole s'éleve dans la même Lettre contre une autre opinion de ce Religieux (*b*), qui s'étoit aviſé de la lui attribuer; ſavoir, *que Dieu ne peut anéantir maintenant aucune partie de la matiere: ce dont*, dit-il, *je n'ai jamais eu la moindre penſée* (*c*). page 45. Lettre 84. page 454.

C'eſt de ces nouveaux ſyſtèmes que parle encore M. Nicole ſur la fin de la Lettre 82, adreſſée à un Religieux Bénédictin, Profeſſeur de Philoſophie, *ſur la maniere d'enſeigner*. Après y avoir fait l'éloge de la Philoſophie de Deſcartes, comme *plus raiſonnable ſans doute que les autres*, il avertit, " qu'il faut bien ſe garder de porter cette Philoſophie juſqu'à certaines opinions „ téméraires qu'on en a tirées, & qui ſont d'une ſi pernicieuſe conſéquence, „ que j'ai deſſein, dit-il, d'en faire un petit Traité, afin de vous porter à „ détourner, autant que vous pourrez, ceux de votre Congrégation qui ont „ de l'attache à la Philoſophie de Deſcartes, de paſſer juſqu'à ces conſé- „ quences". Nous venons de voir le motif qui empêcha M. Nicole d'exécuter ce deſſein. M. Arnauld fit un cas particulier de cette Lettre (84) de M. Nicole. Il ſemble dire qu'elle avoit été écrite pour un autre que D. des Gabets, & qu'elle l'avoit fait changer de ſentiment (*d*). page 444.

X. Conformité de ſentiments de M. Boſſuet & de M. Arnauld ſur ces nouvelles explications, & ſur la Métaphyſique de Deſcartes.

La méthode dont M. Arnauld & M. Nicole ont fait uſage, pour réfuter les nouvelles explications philoſophiques du myſtere de l'Euchariſtie, eſt pleinement conforme à celle que M. Boſſuet a employée dans un Écrit, qui, juſqu'à préſent, eſt demeuré manuſcrit. Il eſt intitulé: *Examen d'une nouvelle explication du myſtere de l'Euchariſtie.* Cette explication eſt préciſément la même que celle de D. des Gabets. M. Boſſuet la fait conſiſter *à laiſſer dans l'Euchariſtie toute la ſubſtance du pain & du vin, en la faiſant animer de l'ame du Fils de Dieu.* Ce Prélat regarde cette explication comme contraire à la foi de l'Egliſe, qui nous apprend, dit-il, que le pain & le vin, dans l'Euchariſtie, ſont changés au même corps de Jeſus Chriſt *en ſubſtance*, que celui qui a ſouffert ſur la croix, & qui eſt aujourd'hui glorieux dans le ciel, quoiqu'il ne ſoit pas dans l'Euchariſtie de la même maniere; y étant dépouillé de tout ce qu'il avoit de *ſenſible ſur la terre*, & de tout ce qu'il a de glorieux dans le ciel.

M. Boſſuet ne nomme pas les Auteurs de cette explication. Il ſe contente de dire, qu'on *l'attribue à Deſcartes*, & il ajoute: *Je me ſouviens d'avoir ouï dire, qu'un de ſes Diſciples ayant eu envie de la publier, un autre, mieux inſtruit, fut averti par quelques Théologiens qu'elle ne paſſeroit pas.* Elle demeura arrêtée de ce côté là. M. Boſſuet parle peut-être ici du ſyſtème de D. des Gabets, dont MM. Arnauld & Nicole arrêterent la publication, & dont en

(*a*) Vie de Nicole, ſeconde Partie, page 32. de l'édition de 1732.
(*b*) Voyez les Obſervations manuſcrites de M. du Vaucel ſur la Philoſophie de Deſcartes page 16.
(*c*) On peut voir ſur ce ſujet la Vie de M. Nicole, ſeconde Partie, Chapitre XII.
(*d*) Lettre du 16 Novembe 1669. Tome I. page 671.

effet il ne paroît pas qu'il ait été question depuis. *On dit*, poursuit M. Bossuet, *qu'un Religieux d'un très-saint Ordre, a publié un Ecrit pour la soutenir; mais sa Théologie, qu'on sait avoir été très-libre, pour ne pas dire trop licencieuse, & nullement approuvée par ses Confreres, ne donne guere d'autorité à cette opinion* (*a*).

Quoi qu'il en soit des Auteurs de l'explication dont il s'agit, M. Bossuet a cru qu'il étoit de l'intérêt de la justice & de la vérité, de la distinguer de celle que M. Descartes expose lui-même dans ses Ecrits publics, principalement dans ses *Méditations Métaphysiques*, & dans ses Réponses aux quatriemes Objections, & de ne la regarder que comme des conséquences fausses & outrées, que quelques-uns de ses Disciples tiroient de ses principes.

Comme cet ouvrage manuscrit de M. Bossuet est rare, nous croyons devoir rapporter ici le morceau dont il s'agit, comme justifiant tout à la fois l'explication de Descartes, & le jugement que M. Arnauld en porta dans le temps.

" Elle ne quadre en aucune sorte (dit M. Bossuet, en parlant de *l'explication nouvelle* qu'il combat) avec ce qu'enseigne M. Descartes lui-même, » dans sa Réponse aux quatriemes Objections, puisqu'il s'y donne beaucoup » de peine à expliquer, selon les principes de sa Philosophie, les especes & » les apparences du pain & du vin dans ce mystere : ce qui n'auroit aucu- » ne sorte de difficulté dans cette opinion; n'y ayant rien de fort surpre- » nant, que les especes ou apparences, ou les accidents, comme on voudra » les appeller, se conservent dans une matiere qui ne change point, & où » l'on suppose que la substance du pain & du vin demeure toujours (*b*). » J'ajoute, continue M. Bossuet, que ce Philosophe (M. Descartes) exclut » manifestement la présence du pain, lorsqu'il dit, *que le changement de la* » *substance du pain & du vin, en la substance de quelqu'autre chose, emporte* » *que cette nouvelle substance soit contenue sous les mêmes termes sous qui les* » *autres étoient contenues, ou qu'elle existe dans le même lieu où le pain & le* » *vin étoient auparavant.* Par conséquent, le pain & le vin sont ici présup- » posés n'exister plus, & une nouvelle substance est entendue mise en leur » place; & il ajoute un peu après, que, *dans cette conversion ou changement,* » *le corps de Jesus Christ est précisément contenu sous la même superficie, sous* » *qui le pain seroit contenu s'il étoit présent.* Il ne veut donc pas, encore un » coup, que le pain soit présent, & il suppose que le corps de Notre Sei- » gneur est mis à sa place; *quoique néanmoins, poursuit-il, il ne soit pas là* » *proprement, comme dans un lieu, mais sacramentellement, & de cette maniere*

(*a*) Nous ignorons de qui M. Bossuet parle ici. Nous savons seulement qu'un Jésuite, fort attaché à la Philosophie de Descartes, avoit la même opinion sur l'Eucharistie, que celle que M. Bossuet réfute; & expliquoit d'une maniere nouvelle & particuliere plusieurs autres vérités de la foi. Il avoit composé un Ecrit à ce sujet, qui avoit à peu près pour titre : *Concordia fidei cum scientià*. Ce Jésuite ayant été déféré à son Général, il eut ordre d'aller à Rome; mais étant arrivé en Italie, il s'échappa, revint en France, & de-là passa en Hollande, & ensuite en Angleterre, où l'on croit qu'il a apostasié. Nous tirons ces faits des *Observations de M. du Vaucel sur la Philosophie de Descartes*.

(*b*) M. Bossuet prouve dans la suite de cet Ecrit, qu'on ne peut concilier cette explication avec le dogme de la présence réelle, en supposant, comme faisoient quelques-uns de ses partisans, que Dieu *organise le pain tout entier, ou chaque petite parcelle sensible ou insensible, dont il est composé, à la maniere du corps humain.* Ib. nº. V.

„ *niere d'exister qui est mentionnée dans le Décret du Concile* (de Trente)
„ dont il rapporte les paroles : ce qui est infiniment éloigné de l'opinion qu'on
„ vient de rapporter, dans laquelle le pain subsiste ; & où cette maniere sa-
„ cramentelle dont le corps de Jesus Christ est présent n'a aucun lieu. Il
„ (Descartes) poursuit son raisonnement en ces termes : *l'Eglise n'a jamais*
„ *enseigné, du moins que je sache, que les especes du pain & du vin qui de-*
„ *meurent au Sacrement de l'Eucharistie, soient des accidents réels qui subsistent*
„ *miraculeusement tout seuls, après que la substance à laquelle ils étoient atta-*
„ *chés en est ôtée.* Et il finit enfin toute la matiere par cette Conclusion :
„ *Tant s'en faut, que, selon l'explication que je donne, il soit besoin de quelque*
„ *miracle pour conserver les accidents, après que la substance du pain en est*
„ *ôtée, qu'au contraire, sans un nouveau miracle* (par lequel les dimensions
„ fussent changées) *ils ne peuvent pas être ôtés.* Et un peu après : *il n'y a rien*
„ *en cela d'incompréhensible ou de difficile, que Dieu, Créateur de toutes choses,*
„ *puisse changer une substance en une autre, & que cette derniere substance de-*
„ *meure précisément sous la même superficie sous qui la premiere étoit contenue.*
„ On voit donc qu'il agissoit, dans tout ce discours, selon la commune pré-
„ supposition des Catholiques. Si dans quelque Ecrit particulier il a proposé
„ ou hasardé autre chose, je ne m'en informe pas ; & il me suffit d'avoir
„ montré dans un Ecrit qu'il a publié, & que lui-même il a toujours ap-
„ pellé le *plus sérieux de tous ses ouvrages*, c'est-à-dire, dans ses *Méditations*
„ *Métaphysiques*, & dans leur suite, qu'il a toujours supposé avec les autres
„ Catholiques, l'absence réelle du pain, & la présence aussi réelle du vrai
„ corps de Jesus Christ ; au lieu que cette opinion élude, comme on a vu,
„ manifestement l'une & l'autre ".

M. Bossuet, après avoir combattu en elle-même la nouvelle explication, attaque ; comme inutile & dangereux, le but & le motif que ses Auteurs s'étoient proposés ; savoir d'accorder par ce moyen le mystere de l'Eucharistie avec la raison. " Si on me demande maintenant, dit ce Prélat, comment je
„ conçois ces choses, je réponds avec confiance, que je ne les conçois pas ;
„ mais que je crois très-certainement que Dieu les peut faire. La bonne Phi-
„ losophie nous apprend, que Dieu nous peut demander la croyance de plu-
„ sieurs choses incroyables & inconcevables ; & Descartes a lui-même expres-
„ sément reconnu & établi ce principe". Voici les paroles qu'il en rapporte. *Sur-tout*, dit ce Philosophe, *nous tiendrons pour regle infaillible, que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste ; afin que si quelqu'étincelle de raison sembloit nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part* (*a*).

Ainsi, conclut M. Bossuet, quand même cette *cette étincelle de raison* dont parle Descartes, nous suggéreroit qu'on ne peut concevoir la substance du corps sans étendue, je *n'en dois pas moins croire*, dit-il, *selon la révélation, que je reçois* (dans l'Eucharistie) *toute la substance du corps de Jesus Christ, unie à la personne du verbe*, quoiqu'il soit *bien visible que je n'en reçois pas toute l'étendue ni toute la quantité qu'il a dans le ciel ; sans m'embarrasser de cette étendue, que je ne reçois pas ; puisque c'est par sa substance & non par son étendue que le corps de Jesus Christ est uni au verbe, & par conséquent qu'il me sauve.*

(*a*) Descartes. Principes, premiere Partie n. 6. page 53.

Ce Prélat ne refuse pas cependant d'entrer dans quelqu'explication, pour faire voir, qu'en soutenant le dogme de la présence réelle dans toute son intégrité, on n'est pas obligé de rejetter la définition du corps, telle que Descartes l'a donnée; parce qu'on peut reconnoître avec lui, que *Dieu a pu mettre dans le corps quelque chose de plus inconnu, & en même temps plus intime que cette extension actuelle*, dont ce Philosophe compose la définition
n°. XIV. ordinaire du corps. " Sans donc entrer en dispute, continue M. Bossuet, „ sur l'essence du corps, je puis répondre, qu'il me suffit que Dieu y puisse „ connoître *ce quelque chose de plus foncier*, pour ainsi parler, que ce que nous „ y reconnoissons; ce qui n'empêchera pas que nous ne définissions le corps, „ par rapport à nos usages & à nos idées, sans préjudice des droits de Dieu, „ & de sa science ou puissance absolue.

„ Des savants Cartésiens, poursuit-il, m'ont assuré, qu'on trouveroit dans „ M. Descartes cela même que je viens de dire, en termes aussi précis. A „ la vérité cet endroit ne m'est pas encore tombé sous la main : mais j'ai „ vu dans M. *Rohault*, qui ne faisoit guere que répéter plus briévement „ ce que son Maître avoit dit, ces paroles remarquables : *Que si quelqu'un „ nous vouloit objecter, qu'il se pourroit peut-être faire que Dieu eût mis dans „ la matiere quelque chose que nous ne connoissons point, & qu'aucun homme „ vivant n'est pas même capable de connoître, en quoi il auroit fait consister son „ essence, nous n'avons rien autre chose à lui répondre, sinon, que Dieu étant „ le maître, il a pu faire les choses comme il lui a plu; n'ayant garde d'entre„ prendre de décider par notre raison, ce que notre raison ne peut atteindre* (a).

„ Il montre par ces paroles, continue M. Bossuet, qu'en définissant le „ corps une *substance étendue*, il n'a prétendu le définir que par rapport à nos „ idées naturelles, sans pour cela supposer qu'il n'y ait pas dans le corps „ quelque chose de plus profond & de plus intime ".

n°. XVI. M. Bossuet, *sans se départir de cette réponse, qui est essentielle*, dit-il, *& non seulement à la portée de tout le monde, mais très-satisfaisante & très-suffisante*, entre dans une plus profonde discussion pour *les Philosophes capables* de Métaphysique, en montrant par M. Descartes lui-même, que, " sans renverser „ la définition ordinaire, par laquelle on pose que le corps est la substance éten„ due, de même qu'on pose que l'ame ou l'esprit est la substance qui pense.... „ & qu'ainsi l'on définisse les choses par leur acte, ce n'est pas à dire pour „ cela, qu'on en constitue l'essence dans l'acte même ". Il termine cette discussion, dans laquelle il n'est pas de notre objet de le suivre, par cette conclusion: qu'on ne doit point opposer les sentiments de Descartes sur l'essence du corps, au dogme de l'Eucharistie, *comme s'ils étoient plus embarrassants,*
n°. XVIII. *ou moins propres que ceux de l'Ecole, à expliquer le mystere de la présence réelle.*

IX. Lettre manuscrite pour la justification de M. Arnauld sur le même sujet.

On trouve dans la Bibliotheque de l'Abbaye de S. Germain à Paris, un manuscrit sous ce titre : *Lettre à M. D. L. A. D. V., sur quelques endroits d'un Ecrit intitulé : Discours adressé à M. *** contenant plusieurs réflexions sur la nouvelle Philosophie de Descartes*. L'Auteur de cette Lettre, qui nous est inconnu, y justifie M. Arnauld contre l'Auteur du *Discours*, sur quatre principaux Articles.

page 186 & 558 de l'édition de Paris. 1°. Sur ce que M. Arnauld avoit parlé en deux endroits du I. Tome de la *Perpétuité de la foi*, d'une maniere qui avoit paru au Censeur contraire à la Philosophie d'Aristote, & conforme à celle de Descartes; & de ce qu'il

(a) Rohault Traité de Physique I. Part. Chap. VII. n°. 9. page 38.

faisoit servir à la défense de la doctrine de l'Eglise, la Philosophie de ce dernier.

2°. Sur ce qu'il avoit dit, d'après Descartes, que nulle matiere, nulle figure, nulle forme n'est digne de Dieu, si l'on considere sa grandeur infinie.

3°. Sur ce qu'il avoit dit, pareillement après Descartes, que les bêtes n'ont point d'ame immatérielle, &c.

4°. Sur ce qu'il avoit dit touchant cette maxime d'Aristote : *omnis cognitio ortum ducit à sensibus.*

L'Auteur du Discours faisoit d'ailleurs une grande estime de M. Arnauld, qu'il appelle : *Le plus excellent de tous les Théologiens de notre siecle.*

ARTICLE III.

Des Ecrits touchant la Dispute avec le P. Malebranche.

LA dispute de M. Arnauld avec le P. Malebranche, eut d'abord pour objet des questions métaphysiques. Mais M. Arnauld ne s'y livra que comme à un préliminaire, qu'il crut avantageux de traiter avant d'en venir aux matieres théologiques, qu'il regardoit comme l'objet le plus important de cette contestation. Avant de rendre compte des divers Ecrits qu'elle occasionna, il est à propos de faire précéder un précis historique de l'origine & des progrès de cette dispute (*a*). I. Origine de cette dispute.

Le P. Malebranche avoit entrepris, dans son *Traité de la Nature & de la Grace*, de concilier les vérités que la révélation nous apprend, avec les idées que la raison nous suggere au sujet de la Providence, de l'origine du mal & de la Prédestination. Cette entreprise, qui a été l'écueil de tant de Philosophes, ne réussit point au P. Malebranche, comme on le verra dans la suite. Avant de publier son système, il voulut savoir le sentiment de M. Arnauld, pour qui il avoit alors autant d'estime qu'il affecta d'en avoir peu dans le feu de la dispute. On convint d'une entrevue chez un ami commun, le Marquis de Roucy. C'étoit vers la fin de 1678. Le P. Malebranche exposa ses sentiments. Ils ne furent pas goûtés par M. Arnauld. Tout se passa néanmoins sans aucune chaleur. Au mois de Juin 1679, M. Arnauld sortit de France; & sur la fin de Mars 1680, il reçut une Lettre du P. Malebranche, lequel lui annonçoit un Ecrit sur la matiere qui avoit été le sujet de leur entretien deux ans auparavant, & le prioit de lui dire son sentiment sur cet Ecrit. M. Arnauld, occupé pour lors à d'autres ouvrages, ne crut pas la chose assez pressée pour les interrompre. Il remit donc à un autre temps l'examen d'une matiere abstraite, qui demandoit beaucoup de méditation, & dont le P. Malebranche ne vouloit d'ailleurs qu'il dit son sentiment qu'après l'examen le plus sérieux.

Après la Pentecôte de la même année, M. Arnauld fit un voyage en Hollande. Il y apprit qu'*Elzevir* imprimoit le *Traité de la Nature & de la Grace*,

(*a*) Nous ne ferons ici que réunir & abréger ce que M. Arnauld nous a appris lui-même sur l'origine de cette dispute dans la seconde partie de sa *Défense*; dans l'*Avis* qu'il mit à la tête du second Livre des *Réflexions Philosophiques & Théologiques*, & ailleurs.

& ne fut pas peu surpris en voyant, qu'après lui avoir demandé son avis sur cet ouvrage, on prenoit le parti de le publier, quoiqu'il ne se fût point expliqué, ni n'eût refusé de le faire. Cependant il ne s'en plaignit point; & ne pensa qu'à rendre à un ancien ami tous les services qu'il pourroit dans cette conjoncture. Ayant obtenu d'Elzevir la communication des deux ou trois premieres feuilles qui étoient déja imprimées, ainsi que du reste de la copie, il y trouva beaucoup de choses qu'il ne pouvoit approuver; & qu'il jugeoit bien qui seroient mal reçues. Il engagea cet Imprimeur à suspendre l'impression, jusqu'à-ce qu'on eût reçu réponse de l'Auteur. Il écrivit à la hâte à un des intimes amis du P. Malebranche, qui demeuroit dans la même maison, une lettre, où il représentoit avec force la nécessité de suspendre l'impression de ce Traité, jusqu'à-ce qu'il eût eu plus de loisir de l'examiner : ce qu'il promettoit de faire aussi-tôt qu'il seroit de retour au lieu de sa retraite. Le P. Malebranche, bien loin de consentir à ce délai, trouva fort étrange *que des sentiments qui lui paroissoient, & à tous ceux*, disoit-il, *qui les avoient bien conçus, très-propres à résoudre toutes les difficultés qu'on peut former contre la bonté & la sagesse de Dieu dans l'établissement de son Eglise &c, fussent condamnés sans examen; & que le juge, qui, de son aveu, en avoit porté son jugement sans connoissance de cause* (c'est-à-dire après l'avoir lu *avec beaucoup de précipitation*) *souhaitât que l'on exécutât ce qu'il avoit jugé; & que les autres, qui avoient bien jugé, ou du moins qui avoient jugé dans les formes, suspendissent l'exécution de leur jugement.*

Défense de M. Arnauld II Partie.

M. Arnauld n'ayant pu obtenir que l'impression fût arrêtée, ne se crut plus engagé à tout quitter pour examiner plus attentivement le *Traité de la Nature & de la Grace.* Lorsque l'ouvrage fut devenu public, il le lut avec plus de soin, cherchant à pénétrer les principes de l'Auteur, sans avoir néanmoins formé le dessein de les réfuter. Il avoit si peu d'empressement pour écrire contre ce Traité, que le livre de la *Politique du Clergé*, qu'on attribuoit au Ministre *Jurieu*, lui étant tombé vers le même temps entre les mains, il interrompit l'examen du premier, pour composer contre le second, le bel ouvrage intitulé *Apologie des Catholiques.*

Pendant qu'il y travailloit, au commencement de l'été de 1681, il apprit dans sa retraite, que le livre du P. Malebranche éprouvoit à Paris une grande opposition; que l'Auteur n'avoit pu trouver de Censeur qui le voulût approuver; que M. Bossuet, à qui on l'avoit fait voir, s'étoit déclaré contre, & en parloit comme d'un Livre dangereux, & que M. l'Archevêque de Paris (de Harlay) au lieu de le protéger, comme on s'y attendoit, l'avoit abandonné.

II. Du Traité des vraies & fausses idées (n. IV.)

A la fin de la même année, M. Arnauld reprit l'examen approfondi du Traité de la Nature & de la Grace, & forma la résolution de le réfuter publiquement. Il crut néanmoins devoir commencer par l'examen de ce que le P. Malebranche avoit écrit sur la nature des idées; se conformant en ce point aux vues de ce Philosophe, qui desiroit qu'on étudiât son systême sur cette matiere purement philosophique, avant d'entrer dans l'examen de ses sentiments particuliers sur la Nature & sur la Grace. Sans examiner ici s'il y avoit réellement quelque liaison entre ces différentes opinions, comme le P. Malebranche & M. Arnauld paroissoient le croire, ce dernier regarda du moins le systême du premier sur les idées, comme des dehors qu'il importoit de détruire, avant d'attaquer le corps de la place, & M. Bossuet pensoit comme lui. En formant le dessein de combattre le P. Malebranche, M.

Arnauld résolut de le faire avec tous les égards dus au nom du Philosophe, & à l'amitié qui les lioit ensemble depuis plusieurs années. Cette modération, à laquelle il étoit si porté de lui-même, lui fut spécialement conseillée dans le cas présent, par M. Nicole & par quelques autres amis, aux vues desquels M. Arnauld se soumit sans réserve. Il communiqua même au P. Mallebranche tout le plan de l'attaque, avant de rien donner au public. Ce Pere parut n'être pas fâché qu'on écrivît contre lui, & approuver même les principes de M. Arnauld, *sur la maniere d'écrire contre le sentiment de nos amis.* Défense. Ce Docteur avoit pensé d'abord, que le Traité des Idées ne formeroit que quatre ou cinq Chapitres, qui serviroient de préliminaire à l'examen du nouveau systême théologique. Mais, sous sa plume féconde, l'ouvrage devint un juste volume, qui parut en 1683, sous ce titre : *Des vraies & des fausses Idées.* Avant de le publier, M. Arnauld l'envoya manuscrit à Paris, afin que ses amis eussent soin d'y effacer tout ce qui pourroit leur paroître dur. Il y eut peu de chose à retrancher, tant l'Auteur avoit été fidelle à la parole qu'il avoit donnée, de traiter le P. Malebranche comme un ami dont il vouloit conserver l'amitié ; & lorsque l'ouvrage parut imprimé, M. Nicole écrivit à M. Arnauld, qu'il *étoit parfaitement content* du ton de modération qui y régnoit, *quoiqu'il fût, dit-il, fort délicat sur ce point.* Le P. Malebranche se montra d'abord sensible aux procédés honnêtes de son adversaire, & parut disposé à les imiter. Mais l'événement démentit ces premieres dispositions. Il fut très-piqué du Traité des Idées, & y répondit sur un ton tout différent de celui de M. Arnauld : ne pouvant souffrir que des vérités qu'il croyoit avoir apprises immédiatement de la Sagesse éternelle, parussent revêtues d'un air de ridicule aux yeux du vulgaire, sous la plume de M. Arnauld.

Lettre manuscrite du 15 Janvier 1684.

Une Métaphysique très-déliée l'avoit conduit à penser, que les idées par lesquelles nous connoissons les objets n'étoient point des modifications de notre ame. Avant lui, tous les Philosophes avoient cru, que nos idées étant le moyen par lequel nous connoissons les objets, elles en étoient la représentation. Ils n'imaginoient pas un être mitoyen, entre notre ame & l'objet connu, qui fît la communication de l'une à l'autre. Malebranche crut pouvoir démontrer, que les idées étoient hors de nous l'objet immédiat de notre perception, sans être formellement cette perception. Ces idées ainsi détachées de l'ame, il les plaçoit en Dieu, dont la substance, considérée comme le modele de toutes les créatures, en étoit en même temps l'idée, & se montroit à nous pour nous les faire connoître. C'est ainsi qu'il assuroit que nous voyons tout en Dieu ; que l'étendue formelle, qui existe hors de nous, n'étoit visible pour nous, que par l'étendue idéale qui est en Dieu, & qui touche immédiatement notre perception. C'est cette étendue idéale que le P. Malebranche appelloit *l'étendue intelligible.* M. Arnauld soutint dans le *Traité des vraies & des fausses Idées*, que nos perceptions étoient essentiellement représentatives des objets auxquels nous pensons, & qu'il étoit incompréhensible, que des idées, qui ne seroient pas notre perception, pussent être formellement la lumiere de notre esprit. Quoique M. Arnauld prît pour la même chose la perception & l'idée, il remarquoit cependant, que cette chose unique avoit deux rapports ; l'un à l'ame, qu'elle modifie ; l'autre à l'objet apperçu, & que le mot de perception marque plus directement le premier rapport, & celui d'idée le dernier. Ainsi la perception d'un quarré marque, disoit-il, plus directement mon ame comme appercevant un quarré ; & l'idée d'un

quarré marque plus directement le quarré, en tant qu'il eſt objectivement dans mon eſprit.

III. Réponſe du P. Mallebranche. Lettre manuſcrite du 15 Janvier 1684.

Le P. Malebranche répondit au livre *des Vraies & des fauſſes Idées*, avec une aigreur, à laquelle M. Arnauld ne devoit pas s'attendre, après les précautions qu'il avoit priſes pour ne point l'offenſer. M. Nicole, avec toute ſa modération, ne put s'empêcher d'y voir *tous les emportements dont une ame fiere & mal-honnête eſt capable.* Non content de ſoutenir que M. Arnauld ne l'avoit point entendu, ce qui pouvoit être vrai à quelques égards, il accuſa ce Docteur, d'avoir écrit contre lui par mauvaiſe humeur & par paſſion, plutôt que par amour pour la vérité : il débita à ce ſujet une multitude de lieux communs ſur les paſſions, dont il fit des applications inſultantes à ſon reſpectable adverſaire. Il alla plus loin encore; il l'accuſa de *dogmatiſer*, & *d'être ſi fort vendu à l'amitié de certaines gens, ou tellement eſclave du rang qu'il tenoit dans l'eſprit de ſes Diſciples, qu'il ſacrifioit la vérité pour conſerver la place qu'il avoit dans leur eſprit & dans leur cœur.* Il ne faut pas juger, par ces traits, du fond de la Réponſe du P. Mallebranche. Quelque dur & malhonnête que ſoit ſon ſtyle, ſa défenſe ſur la queſtion qui étoit le ſujet de la diſpute eſt plus digne d'un Philoſophe. Le paradoxe métaphyſique, de la vue des choſes en Dieu, y eſt expoſé dans le jour le plus ſéduiſant. Un ſtyle vif & noble, des idées impoſantes entraînent le Lecteur, & lui font oublier l'obſcurité qui peut ſe trouver dans les principes.

Le Livre des *Vraies & des fauſſes Idées*, & la Réponſe du P. Malebranche, ſont les deux premieres pieces d'un procès auquel tous les gens d'eſprit prirent un intérêt particulier. Les deux athletes jouiſſoient de la plus grande réputation, & paſſoient *pour les deux premiers Philoſophes du monde* (*a*). Malebranche, Métaphyſicien ſublime, & Ecrivain éloquent, avoit donné la plus grande idée de ſon génie par ſon livre de la *Recherche de la Vérité.* M. Arnauld, célebre par plus de quarante ans de combats, ſoutenus pour la défenſe de l'Égliſe, ſouffroit alors une perſécution qui donnoit un nouveau luſtre à ſon mérite. Cet eſprit de diſcuſſion, cette méthode lumineuſe, cet art de déduire des conſéquences & d'enchaîner des preuves, qui le rendoient la terreur de ſes adverſaires, attiroient ſur ſes livres l'attention de tous les gens de Lettres. Le P. Malebranche avoit eu beau, dans certains moments, dédaigner M. Arnauld, comme *s'étant mis un peu ſur le tard à philoſopher*, & *comme n'étant plus en état de comprendre les penſées des autres* ſur des queſtions de cette nature, le public en avoit une autre idée. Les perſonnes mêmes les plus favorables au P. Mallebranche, jugeoient *les objections du Docteur plus fortes que les réponſes de l'Oratorien*; & bien loin d'y reconnoître *un eſprit uſé*, ils ne pouvoient s'empêcher d'y trouver *cette force & cette maniere de développer les ſujets, qui avoit été toujours admirée en lui* (*b*). Le P. Malebranche lui-même ne pouvoit ſe le diſſimuler, malgré la fierté qu'il affectoit. *J'ai*, diſoit-il, *ſur les bras, deux puiſſants adverſaires. M. Arnauld & ſa réputation. M. Arnauld, la terreur des pauvres Auteurs*; *mais qu'on ne doit pas néanmoins craindre beaucoup, lorſqu'on défend la vérité*; *& ſa réputation, qu'on a grand ſujet d'appréhender, quelque vérité qu'on ſoutienne, parce*

(*a*) C'eſt le jugement de Baile (d'après *Fontenelle*) dans ſa République des Lettres, Mars 1686, page 261.

(*b*) Lettres de Bayle. Tom. I. page 163 & 183. Voyez auſſi page 227 893.

que c'est un fantôme épouvantable, qui le précede dans les combats; qui le déclare victorieux, & par lequel je suis déja depuis trois ans au nombre des vaincus.

IV. Défense du livre des vraies & fausses Idées (no. 6.).

La Défense que M. Arnauld opposa à la Réponse dont on vient de parler, montre cependant que ses raisonnements étoient encore plus redoutables que sa réputation. Elle parut en 1684 sous ce titre : *Défense de M. Arnauld &c. contre la Réponse au Livre des Vraies & fausses Idées.* Dans cet ouvrage, l'Auteur repousse vigoureusement l'accusation qui lui avoit été intentée par une récrimination des plus odieuses, d'avoir débité *des dogmes nouveaux, frappés d'anatême par le Concile de Trente.* Il fait voir que le dogme de la Grace efficace par elle-même, auquel le P. Malebranche faisoit allusion, est aussi ancien que l'Eglise; qu'il la soutenu en Sorbonne, dans un Acte dédié à l'Assemblée générale du Clergé de France dès l'année 1635; que ce dogme a été enseigné à Rome dans le College même des Jésuites en 1675; que le P. *Amelotte*, son confrere, dans un Livre dédié à M. l'Archevêque de Paris, la donné comme faisant partie de la foi de l'Eglise Catholique; qu'il y a près de cent ans que les Facultés de Théologie de Louvain & de Douay, ont pris ces dogmes, prétendus nouveaux, pour le fondement de leurs Censures contre les Jésuites *Lessius* & *Hamelius*; que non seulement tout l'Ordre de S. Dominique, mais plusieurs autres encore, ne souffrent point qu'on enseigne parmi eux d'autre doctrine. &c.

M. Arnauld finit ce livre, en se justifiant de ce qu'il ne l'avoit pas écrit avec la même modération qu'il avoit observée dans l'ouvrage précédent, & il en rejette la cause sur son Antagoniste, qui l'a obligé, dit-il, *par ses manieres fieres & hautaines*, & sur-tout par son accusation d'enseigner *de nouveaux dogmes*, à ne pas souffrir que l'on abusât de *l'inclination qu'ont bien des gens, de donner gain de cause à celui qui crie le plus haut, & qui parle avec le plus de confiance.* Il déclare ensuite, qu'il se trouve tout disposé à reprendre ce premier caractere de modération & de douceur, & qu'il a fait plus des deux tiers de la Réfutation du Traité de la Nature & de la Grace dans ce premier esprit; qu'il est résolu de continuer de même, & de ne rien changer à ce qui est fait (*a*).

V. Traité de la nature & de la grace du P. Malebranche exposé de son systême.

Ce dernier ouvrage de M. Arnauld, fut publié l'année suivante 1685. Il avoit pour titre : *Réflexions philosophiques & théologiques, sur le nouveau systême de la Nature & de la Grace.* Les nouveautés avancées par le P. Malebranche, dans son Traité de la Nature & de la Grace, sur la providence, la prédestination &c, qui en font l'objet, engagerent un combat plus sérieux & plus important que la dispute sur les Idées. La maniere dont nous voyons les choses pouvoit, ce semble, être débattue entre deux Philosophes, sans intéresser la Religion. Il n'en étoit pas de même des questions dont il s'agissoit principalement dans le nouveau Traité. En voulant concilier la Religion & la Philosophie, le P. Malebranche donnoit atteinte à plusieurs dogmes importants. Ce Philosophe se proposa la solution de ce problême : *Dieu étant souverainement puissant & infiniment bon, pourquoi y a-t-il du mal dans le monde ?* On sait com-

(*a*) M. Arnauld tint parole. Sa Défense est le seul de ses Ecrits contre le P. Malebranche, où il n'ait point observé ce caractere de modération. Il en donne les raisons dans ses Lettres 469 & 472, & dans la seconde de ses quatre dernieres Lettres au P. Malebranche. M. Nicole & le P. Quesnel, qui avoient d'abord trouvé trop dur le style de la *Défense*, convinrent ensuite, que *cette dureté n'avoit pas paru excessive*. Tome. II. des Lettres de M. Arnauld page 469.

bien cette question a occupé l'Antiquité, les routes différentes qu'on a suivies pour la résoudre, & les égarements où sont tombés ceux qui n'ont eu que la raison pour guide. Les Philosophes les plus pénétrants, qui ont prétendu expliquer ce mystere par leurs propres lumieres, se sont arrêtés à l'Optimisme, où le mal est regardé comme une partie nécessaire du plan le plus beau que Dieu a dû choisir. Depuis que la révélation nous a fait connoître que le mal s'étend au de-là de cette vie, le problême est devenu plus difficile à résoudre. C'est sous cette nouvelle forme que le P. Malebranche l'a envisagé. Il a voulu rendre compte tout à la fois du mal physique & du mal moral, de la prédestination & de la réprobation. Il imagina pour cet effet le systême des loix générales, auxquelles il attribua tout le bien & tout le mal qui se trouve dans l'univers. Selon ce Philosophe, l'établissement des loix générales n'a pu être arbitraire. Dieu a choisi celles qui portoient le plus le caractere de sa sagesse, & qui concilioient les plus grands effets avec les moyens les plus simples. Tout ce qui, dans l'Univers, est digne de notre admiration, a été dans le premier dessein de Dieu; & tout le mal qui s'y trouve est contre ce premier dessein : & Dieu ne le veut que comme une suite nécessaire des mêmes loix, auxquelles nous devons le bien dont nous jouissons. On pourroit concevoir un Univers où le mal seroit moindre; mais les loix selon lesquelles il seroit gouverné seroient moins simples. On peut même en concevoir, où il n'y auroit point du tout de mal; mais alors il n'y auroit plus de loix générales, & Dieu seroit obligé d'agir continuellement par des volontés particulieres : ce qui répugne à sa sagesse. Telle est l'idée générale du systême du P. Malebranche. Pour rendre raison du sort des réprouvés, conformément à ses principes, il imagina, que la distribution de la Grace étoit assujettie à une loi générale, qui ne permettoit pas qu'elle se répandit sur tous les hommes à proportion de leurs besoins. Cette loi générale, il prétend la trouver dans les desirs de l'ame humaine de Jesus Christ, qui sont la cause occasionnelle de la distribution de la Grace. Dieu la donneroit à tous les hommes, si la cause occasionnelle l'y déterminoit. Mais la science de l'ame humaine du Sauveur, a, disoit Malebranche, des bornes, qui ne lui permettent pas de penser à tous les hommes dans toutes les circonstances où ils auroient besoin de son secours. Telle est la raison qui fait que tous les hommes ne participent pas à la Grace, ou n'y participent pas dans un degré suffisant pour être sauvés. Ce qui faisoit dire à M. Bossuet, que, selon ce systême, *nous serions tous sauvés, si nous n'avions pas de Sauveur.*

VI. Jugement de M. Bossuet sur ce systême. Il engage M. Arnauld à le réfuter.

Personne n'étoit plus déclaré que ce grand homme contre le Traité de la Nature & de la Grace. Il s'en étoit clairement expliqué dès le commencement. Il le fit en particulier, d'une maniere très-énergique, dans deux Lettres rapportées dans la nouvelle édition de ses Oeuvres. La premiere, du 23 Juin 1683, est adressée à M. de Neercassel Archevêque d'Utrecht. M. Bossuet y dit rondement, que le Traité de la Nature & de la Grace, *est rempli de toutes sortes d'erreurs* : qu'il n'a pas dissimulé à l'Auteur *l'horreur* qu'il en avoit conçu : qu'il avoit fait tous ses efforts pour en empêcher la publication; mais que n'ayant pu y réussir, & l'Auteur affectant de le répandre avec profusion, malgré ses fortes réclamations, il regardoit comme très-important pour l'Eglise, d'en publier promptement la réfutation que M. Arnauld avoit commencé d'en faire. La maniere dont M. Bossuet s'explique dans cette Lettre, sur les différentes parties du systême du P. Malebranche, sur les fruits

fruits abondants qu'il attendoit de l'ouvrage que M. Arnauld devoit y opposer, & sur les autres productions de ce Docteur, nous engage d'en donner ici l'extrait dans la langue où elle a été écrite (*a*).

M. Bossuet persista dans sa façon de penser sur le Système du P. Malebranche, malgré tous les Ecrits qu'il publia pour sa défense. C'est ce que nous voyons dans une seconde Lettre de ce Prélat, du 21 Mai 1687, adressée à un Disciple du P. Malebranche, auquel il parle comme s'il parloit au P. Malebranche lui-même. Il y représente le nouveau Système comme aussi opposé aux lumieres de la droite raison, qu'aux principes révélés. *Je ne me souviens pas*, dit-il, *d'avoir jamais lu aucun exemple d'un si parfait galimatias; & plus je me souviens d'être Chrétien, plus je me sens éloigné de ces idées... Je trouve*, ajoutoit-il, *dans le nouveau Système, les inconvénients de toutes les sectes, & en particulier ceux du Pélagianisme. Vous détruisez également Molina & les Thomistes ... Vous poussez si loin ce que vous avez pris de Molina, que lui-même n'auroit jamais osé aller si avant, & que ses Disciples vous rejetteront autant que les autres, si, en se donnant un jour le loisir de pénétrer le fond de votre doctrine, ils viennent à s'appercevoir que vous les avez vainement flattés. Enfin je ne trouve rien dans votre Système qui ne me rebute. Tout m'y paroît dangereux.... Tant que le P. Malebranche n'écoutera que des flatteurs, il n'y aura point de remede au mal; & je ne serai point en repos contre l'*HÉRÉSIE *que je vois naître par votre Système.* Pour prévenir ce malheur, M. Bossuet proposoit, dans la même Lettre, quelques entrevues avec le P. Malebranche. *Je ne demande pas*, dit-il, *une longue conversation. Quatre ou cinq réponses précises, à quatre ou cinq questions que j'ai à faire, me feront connoître si c'est avec raison que je crains ce grand scandale.* Tom. IX pages 150 & suiv.

VII. De la Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi (No. VI.)

Avant de publier la réfutation du corps du Système de la Nature & de la Grace du P. Malebranche, M. Arnauld jugea à propos d'en donner au public une espece de Préliminaire, dans sa *Dissertation sur la maniere dont Dieu a fait les miracles de l'Ancienne Loi &c.* Ce Docteur avoit annoncé, qu'il prouveroit, dans son premier Livre des Réflexions philosophiques & théologiques, par la maniere dont Dieu s'est conduit envers les Israëlites, & par la multi-

(*a*) *Accepi à vestris, ut credo, regionibus, tum alios multos viri omni eruditione præstantis libros, tum etiam eum cui est titulus :* DE VERIS AC FALSIS IDEIS, *quo libro gaudeo vehementissimè confutatum Auctorem eum qui* TRACTATUM DE NATURA ET GRATIA, *gallico idiomate, me quidem maximè reclamante, publicare non cessat. Hujus ego Auctoris detectos paralogismos de ideis, aliisque rebus huic argumento conjunctis, eò magis lætor, quod ea viam parent ad evertendum omni falsitate repletum libellum* DE NATURA ET GRATIA. *Atque equidem opto quamprimùm edi ac pervenire ad nos hujus Tractatûs promissam confutationem; neque tantùm ejus partis quâ de gratiâ Christi* TAM FALSA, TAM INSANA, TAM NOVA, TAM EXITIOSA DICUNTUR; *sed vel maximè ejus quâ de ipsâ Christi personâ, sanctâque ejus omni æ, Ecclesiæ suæ structuræ incumbentis scientiâ, tam indigna proferuntur : quæ mihi legenti horrori fuisse, isti etiam Auctori candidè, ut oportebat declaratum à me est; atque omninò fateor enisum esse me omni ope, ne tam infanda ederentur, quæ tamen quoniam nobis invitis undiquè eruperunt, valide confutari è re Ecclesiæ est, ipsâque argumentandi arte quâ pollere is Auctor putatur, everti perspicuè : quemadmodum illa de ideis eversa planè sunt, nulloque jam loco consistere posse apud cordatos videntur. Cæteras validi confutatoris lucubrationes, mirum in modum Ecclesiæ profuturas, quam latissimè pervulgari opto; mihique gratulor defensum quoque esse me ab eo viro, qui tanto studio, tamque indefessa opera defendat Ecclesiam.* Cette Lettre se trouve en entier dans le IX volume de la nouvelle édition des Oeuvres de M. Bossuet, à Paris chez Boudet, page 449.

tude de miracles opérés en leur faveur, que Dieu agit très-souvent par des volontés particulieres. Le P. Malebranche, pour le prévenir, avoit tâché d'affoiblir cette preuve dans le troisieme éclaircissement, ajouté à une nouvelle édition de son Traité de la Nature & de la Grace, en y supposant, que les miracles de l'Ancienne Loi avoient pour cause les volontés particulieres des Anges, & se trouvoient conséquemment assujettis à la loi générale, par laquelle les Anges en avoient été établis les causes occasionnelles : d'où il concluoit, que ces miracles ne prouvoient nullement que Dieu agit souvent par des volontés particulieres. M. Arnauld réfuta ce nouveau paradoxe avec autant de solidité que de clarté. C'est le jugement qu'en porta dans le temps M. de Neercassel (*b*). Les XXI Théologiens des Pays-bas, dont on voit l'approbation à la tête de cette Dissertation, n'en donnerent pas une idée moins favorable. Les deux Censeurs de Malines en prirent même occasion de relever les autres Ecrits par lesquels M. Arnauld, disent-ils, *servoit très-avantageusement l'Eglise depuis tant d'années ; soit pour réfuter les erreurs des hérétiques, soit pour découvrir celles où tomboient ses enfants, par un trop grand attachement à leur propre lumiere & à leurs pensées.* Cette Dissertation fut composée & imprimée en Hollande sur la fin de 1684 (*c*).

VIII. Réflexions Philosophiques & Théologiques (No. VIII.)

Les deux premiers Livres des *Réflexions Philosophiques & Théologiques* étoient finis, lorsque M. Arnauld donna au public la Dissertation dont nous venons de parler. Il n'en restoit plus qu'un à composer pour achever cet ouvrage. M. Nicole conseilloit à M. Arnauld de publier ces trois Livres tout-à-la fois. Diverses circonstances l'empêcherent de suivre cet avis. Le premier Livre parut seul, peu de temps après la Dissertation sur les miracles, au commencement de 1685. Les deux autres ne furent publiés que l'année suivante. Ces trois Livres formoient chacun un volume in-12 d'une juste étendue. Pour faire connoître l'importance des vérités qui sont développées & défendues dans ce bel ouvrage, il faudroit entrer dans un détail qui feroit déplacé dans cette Préface. Il suffira de dire en peu de mots, que M. Arnauld réduit le plan de la premiere Partie de ses Réflexions à ces quatre points : 1°. Que cette maxime, *que Dieu n'agit dans l'ordre de la nature que comme cause universelle, qui n'a point de volontés particulieres*, n'est point clairement renfermée dans l'idée de l'être parfait. 2°. Que, dans la création du monde, Dieu n'a point agi par ce que le P. Malebranche appelle les voies les plus simples ; c'est-à-dire par des volontés générales ; mais qu'il a fait une infinité de choses par des volontés particulieres, sans qu'il y ait eu des causes occasionnelles qui aient déterminé ses volontés générales. 3°. Que, dans la conduite de Dieu pour la conservation du monde sensible & purement corporel, il ne fait rien par des volontés générales, qu'il ne fasse aussi par des volontés particulieres, sans qu'on puisse dire, en parlant exactement, que ces volontés générales soient déterminées par des causes occasionnelles. 4°. Que, contre les principes du Système, l'on doit avouer, que, dans l'ordre même de la nature, Dieu agit par des volontés particulieres dans les événements qui dépendent des volontés libres. C'est à quoi l'Auteur s'arrête le plus. Il démontre, qu'à l'égard même des événements humains, indépendants

(*b*) *Tractatus ille de miraculis placebit omnibus ; nam & perspicuus est ut ab omnibus intelligatur, & invictis munitus rationibus, ut omnibus quam tradit persuadeat veritatem.* Lettre de M. de Néercassel à M. du Vaucel, du 24 Novembre 1684.

(c) Tome II des Lettres de M. Arnauld page 503.

de la Grace, on ne sauroit concevoir Dieu comme une cause universelle, dont les volontés générales sont déterminées à tous les effets particuliers par les volontés libres des hommes, sans contredire l'Ecriture, & sans ruiner la notion que la raison & la foi nous donnent de la divine providence.

La seconde Partie, ou le second Livre, traite de la Prédestination & de la Grace conformément à la doctrine de l'Eglise, dont le P. Malebranche s'étoit prodigieusement écarté. La troisieme réfute les erreurs nestoriennes, que ce Philosophe, peu Théologien, avoit avancées pour établir ou pour étayer son Système. On retrouve dans cet ouvrage de M. Arnauld cette force d'esprit, cette excellente Théologie, cet art de raisonner que M. Bossuet admiroit en lui. Ni l'âge le plus avancé, ni la retraite la plus profonde, ni les traverses de différents genres qu'il éprouvoit, n'avoient en rien affoibli ce grand génie.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la premiere Réponse du P. Mallebranche au *Traité des Vraies & des fausses Idées*. Il répondit à tous les Ecrits de M. Arnauld, à sa *Défense*, à sa *Dissertation*, au premier Livre des *Réflexions Philosophiques*, &c.; & ensuite au second & au troisieme, & aux IX Lettres dont nous parlerons dans le n°. suivant. M. Arnauld fait l'énumération de tous ces Ecrits, & des repliques qu'il y oppose dans *son Avis au P. Malebranche*, qu'on trouve à la tête du second Livre des *Réflexions* &c. Mais toutes ces réponses respirent la passion, & sont foibles en raisons. L'Auteur répétoit perpétuellement ses principes, ses plaintes, ses fausses imputations, presque dans les mêmes termes, sans faire souvent aucune mention des repliques de M. Arnauld, sans prendre aucun soin d'expliquer l'obscurité & l'équivoque qu'on lui avoit reprochée; en dissimulant les vrais sentiments de son adversaire, & le but des preuves qu'il lui avoit opposées; en supprimant ses plus fortes objections, & répondant aux autres par des discours vagues & généraux, qui ne touchoient point au nœud de la difficulté.

IX. Neuf Lettres de M. Arnauld au P. Malebranche. (No. VII.)

Entre la publication du premier & deux derniers Livres des *Réflexions Philosophiques & théologiques*, M. Arnauld donna au public neuf Lettres adressées au P. Mallebranche, au sujet de sa Réponse à la Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi. Elles sont toutes datées des quatre derniers mois de l'année 1685. Dans ces Lettres, écrites avec autant de modération qu'on trouve d'emportement dans les Réponses du P. Malebranche, M. Arnauld tâche d'adoucir l'esprit aigri de son adversaire. Il l'invite, de la maniere la plus touchante, à reprendre des sentiments de paix. " Est-ce, dit-il, que „ deux Chrétiens & deux Prêtres, ne pourront donner en nos jours, l'exem- „ ple d'une dispute tranquille, où l'on ne pense qu'à éclaircir les choses „ de bonne foi, & à éviter les contestations inutiles qui les pourroient em- „ brouiller; où on ne cherche point d'autre victoire que celle de la vérité, „ ni d'autre gloire que celle de Dieu"? Il soutient toujours ce caractere de douceur, montrant que les maximes de S. Augustin étoient aussi gravées dans son cœur, qu'elles étoient présentes à son esprit. Il repousse de sang froid les injures dont son adversaire l'accabloit, & justifie dans les quatre premieres Lettres la Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi. Les trois suivantes roulent sur l'accusation, aussi odieuse que ridicule, que M. Arnauld étoit *Auteur de dogme nouveaux*. Le P. Malebranche l'avoit premiérement intentée dans sa Réponse au Livre *des Vraies & des fausses Idées*: il l'avoit renouvellée dans ses Lettres contre la *Défense de M. Arnauld*, & il y persista en répondant à la *Dissertation sur les Miracles de l'Ancienne Loi*. Dans les trois Lettres

dont nous parlons (qui sont les 5, 6 & 7, entre les IX) M. Arnauld reprend cette matiere, & confond de nouveau son opiniâtre accusateur. Le P. Malebranche, dans son dernier ouvrage, sentant que l'accusation étoit insoutenable, se battoit en retraite, & se réduisoit à soutenir, que M. Arnauld *dogmatisoit* en ce sens, qu'il donnoit pour article de foi la doctrine de la Grace efficace par elle-même, qui n'étoit, dit-il, qu'une opinion. M. Arnauld le poursuivit dans ce dernier retranchement; & on peut dire que sa victoire fut complette. Ces chicanes lui donnerent occasion d'éclaircir divers points importants sur la matiere de la Grace, & de développer une distinction lumineuse, touchant les vérités révélées, qui toutes appartiennent au dépôt de la foi; mais dont les unes sont unanimement reconnues dans l'Eglise, pour des articles de la foi catholique, qu'on ne peut opiniâtrément nier sans mériter d'être exclu de sa communion; & d'autres qui peuvent être obcurcies & contestées dans le sein de l'Eglise, sans rien perdre de leur prix & de leur certitude. Cette distinction avoit été indiquée à M. Arnauld par M. Nicole, comme on peut le voir dans la trentieme des Nouvelles Lettres de ce dernier.

Les sept Lettres dont nous venons de donner une idée sont suivies de deux autres, où M. Arnauld s'efforçoit de prouver au P. Malebranche, qu'il ne pouvoit admettre formellement en Dieu l'étendue intelligible, telle qu'il l'expliquoit, sans rendre Dieu matériel. Ces deux dernieres Lettres furent moins goûtées que les sept premieres, qui passent avec raison pour un chef d'œuvre, *& qui furent généralement estimées de tout le monde* (a). M. Arnauld trouvoit les cinquieme, sixieme & septieme, *plus belles que les quatre premieres* (b): il étoit même porté d'en dire autant de la huitieme & de la neuvieme. Mais M. Nicole ne fut pas de son avis, & ne goûta pas qu'il eût insisté sur cette matiere. Ces neuf Lettres parurent avec cette Epigraphe: *si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes:* Elles sont placées dans cette Collection avant les *Réflexions philosophiques* &c., quoique le premier livre de ces Réflexions eût déja vu le jour avant ces Lettres. Mais outre que leur place naturelle est d'être après la Dissertation sur les miracles, dont elles prennent la défense, il ne convenoit pas, pour observer rigoureusement l'ordre chronologique, de les placer entre le premier & les deux derniers Livres des Réflexions, & de couper ainsi cet important ouvrage.

X. *Avis, & des Dissertation sur le prétendu bonheur des plaisirs des sens.* (No. IX & X.)

Le premier de ces deux ouvrages est adressé à l'Auteur de la *République des Lettres*, & est daté du 10 Octobre 1685. La *Dissertation* est du 10 Mai de l'année suivante; mais ne parut que près d'un an après. Voici quelle fut l'occasion de ces deux Ecrits. Dans le premier Livre des *Réflexions philosophiques &c*, M. Arnauld avoit employé quatre chapitres à réfuter ce que le P. Malebranche avoit dit dans plusieurs de ses ouvrages sur les plaisirs des sens. La doctrine de ce Philosophe sur ce point, se réduisoit à cette proposition: *Tout plaisir rend heureux celui qui en jouit, à proportion & pour le temps qu'il en jouit; & néanmoins il faut fuir les plaisirs qui nous attachent au corps.* Bayle, Auteur de la *République des Lettres*, en rendant compte du I. Livre des *Réflexions philosophiques* &c. dans le volume du mois d'Août 1685., se déclara sur cette question pour le P. Malebranche, & en

(a) Tome II, des Lettres de M. Arnauld, page 637.
(b) Ibid. page 623.

prit occaſion de former diverſes accuſations contre M. Arnauld, & en particulier d'avoir fait une mauvaiſe chicane à ſon adverſaire *pour le rendre ſuſpect du côté de la Morale.* M. Arnauld porta ſur ce ſujet ſes plaintes au Journaliſte par l'Avis en queſtion, qu'il lui envoya manuſcrit. Bayle s'étant excuſé de répondre à cet Avis, M. Arnauld le fit imprimer. Bayle y oppoſa, *avec quelque confuſion*, dit-il, une Réponſe de plus de 123 pages d'impreſſion, quoique l'Avis n'en eût que 20; & la fit réimprimer à la fin de ſon volume de la République des Lettres du mois de Décembre ſuivant. M. Arnauld y repliqua par ſa *Diſſertation ſur le prétendu bonheur des plaiſirs des ſens*, que ce Journaliſte laiſſa ſans réponſe. Ce Docteur y rendoit juſtice aux intentions du P. Malebranche, & même à celles de Bayle, qui avoit appréhendé *qu'on ne le crût intéreſſé à faire l'Apologie des plaiſirs des ſens*, & *qui avouoit qu'il alloit, ſur ce point, beaucoup plus loin que le P. Malebranche.* Mais il n'en réfuta pas leur Syſtême avec moins de force; en ne leur oppoſant néamoins que les raiſons *qui étoient, ou qui pouvoient être communes aux Philoſophes Chrétiens, & aux Philoſophes Payens, qui avoient combattu Epicure*, ſans faire uſage, comme il avoit fait en écrivant contre le P. Malebranche, des vérités que la révélation nous apprend ſur cette matiere.

XI. Quatre nouvelles Lettres de M. Arnauld qui terminent la diſpute. (N°. XI.)

La longue diſpute dont nous venons de rendre compte étoit finie depuis pluſieurs années, & les deux Antagoniſtes gardoient le ſilence, lorſque M. *Regis*, de l'Académie des Sciences, attaqua le P. Malebranche ſur trois articles de ſa Philoſophie: ſur les Idées; ſur le bonheur des Plaiſirs des ſens, & ſur la cauſe de la Grandeur apparente des objets: queſtion d'Optique, dans laquelle le P. Malebranche avoit adopté & développé l'explication de Deſcartes, très-connue des Phyſiciens. M. Regis, en combattant le P. Malebranche ſur les deux premiers points, renvoya aux ouvrages de M. Arnauld, comme ayant ſatisfait aux difficultés de Malebranche. Celui-ci répondit par une Lettre inſérée dans le Journal des Savants, du 1. Mars 1694, que ce n'étoit ni à M. Regis, ni à lui, à décider ſi la victoire de M. Arnauld avoit été ou non tout-à-fait complette; parce qu'ils étoient parties intéreſſées. Et comme ſi M. Regis ne ſe fût appuyé que ſur l'autorité de M. Arnauld, le P. Malebranche lui oppoſa celle de S. Auguſtin; reprochant à ſes deux Antagoniſtes, de l'avoir tourné en ridicule ſur une doctrine que le ſaint Docteur enſeignoit dans tous ſes ouvrages. M. Arnauld prit la plume, pour montrer que le P. Malebranche ſe prévaloit à tort du nom de S. Auguſtin, après *avoir reconnu que ce ſeroit injuſtement qu'il ſe ſerviroit de l'autorité de ce grand homme, pour appuyer ſon ſentiment.* Les deux Lettres qu'il écrivit ſur ce ſujet, le 30 Avril, & le 4 Mai 1694, furent imprimées; l'une, dans le Journal des Savants du 28 Juin, & l'autre, dans celui du 5 Juillet de la même année. Peu de temps après avoir écrit ſa ſeconde Lettre, M. Arnauld vit la Réponſe du P. Malebranche à M. Regis. Il en prit occaſion de s'expliquer plus amplement ſur les trois points de la diſpute dans une troiſieme Lettre, également adreſſée au P. Malebranche. A l'égard du dernier, qui regarde la cauſe de la grandeur apparente des objets, il ſe fait un plaiſir de dire au P. Malebranche, qu'il a toujours été de ſon avis, & que les développements qu'on trouvoit dans la *Recherche de la Vérité*, l'avoient beaucoup confirmé dans le ſentiment où il étoit déja. On penſe bien, que, ſur les deux autres, M. Arnauld ne diſſimule pas qu'il eſt pour M. Regis.

Le temps n'avoit point calmé l'imagination du P. Malebranche. Il repliqua

avec la même aigreur qu'on avoit remarquée dans ses premieres défenses, par deux Lettres, du 1 & du 7 Juillet de la même année, qu'il fit insérer dans le Journal des Savants. M. Arnauld opposa une quatrieme Lettre à cette replique: & c'est la derniere piece que ce Docteur ait produite dans ce long procès. Elle est datée du 25 du même mois de Juillet; & il mourut le 8 du mois suivant. Le P. Malebranche publia en 1704, une Réponse à la troisieme & à la quatrieme Lettre de M. Arnauld, dont nous venons de parler, qu'il prétendit n'avoir vu qu'environ cinq ans après sa mort. Il la composa en 1699. Elle renferme sur la fin deux petits Traités. Il s'attache, principalement dans le premier, à lever les équivoques qui avoient, dit-il, donné lieu à M. Arnauld de prendre mal son sentiment sur les plaisirs sensibles, & entreprend de démontrer, dans le second, que, selon les suppositions reçues par tous ceux qui ont quelque estime pour M. Arnauld, les ouvrages contre lui (P. Malebranche) qui ont passé sous le nom de ce Docteur ne sont point de lui.

On a vu, par tout ce que nous venons de dire, que la dispute de M. Arnauld avec le P. Malebranche embrassa divers objets, dont l'importance n'est pas égale. Le P. Malebranche eût, de son vivant, un nombre considérable de partisans sur la nature des idées; & il en a encore quelques uns: tels que le P. *Gerdil*, aujourd'hui Cardinal. Mais, sur les autres matieres, de la Grace de la Providence &c., il n'en sauroit avoir parmi les Théologiens éclairés. Ses Ecrits sur ces dernieres questions, furent dénoncés & condamnés à Rome. Le Cardinal de Bouillon ayant tenté d'en prendre la défense, on voulut engager M. Arnauld à lui écrire pour l'en empêcher. Mais ce Docteur le refusa constamment (*a*). Les Jésuites voulurent en même temps y faire condamner les Ecrits qu'il avoit composés contre le P. Malebranche. Mais ils ne réussirent qu'à les faire connoitre & estimer davantage.

ARTICLE IV.

Autres Ecrits de M. Arnauld sur des questions métaphysiques.

I. Dissertation sur la vue des vérités éternelles en Dieu (No. XII.)

Il nous reste à parler de deux Ecrits qui ont rapport à la premiere des questions agitées dans la dispute avec le P. Malebranche, quoiqu'ils aient été composés dans des circonstances différentes. Le premier est une *Dissertation* latine, en deux parties, sur cette question: *Si la vérité des propositions qui sont nécessairement & immuablement vraies, est vue dans la vérité premiere & incréée, qui est Dieu, & si celui qui aime la chasteté, ou quelqu'autre vertu morale, aime pour cela-même l'idée éternelle de la chasteté, qui est en Dieu?*

Le second Ecrit est intitulé: *Regles du bon sens, pour bien juger des Ecrits polémiques dans des matieres de Science, appliquées à une dispute entre deux Théologiens, touchant cette question métaphysique: Si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires & immuables que dans la vérité souveraine & incréée.*

Le premier fut composé en 1692, à l'occasion d'une These de M. *Huygens* *De veritate æterna, sapientia & justitia æterna.* Ce célebre Professeur y soutenoit

(*a*) Tome III. des Lettres. page 285.

deux choses. 1°. Que c'est dans la vérité incréée, qui est Dieu, que nous voyons toutes les vérités nécessaires & immuables. 2°. Que lorsque nous aimons quelque vertu pour elle-même, nous aimons la forme primitive & éternelle de cette vertu, qui est en Dieu, & qui est Dieu même. M. Huygens appuyoit son sentiment sur l'autorité de S. Augustin, & en tiroit une conséquence qu'assurément S. Augustin auroit désavouée; savoir, que les infideles pouvant avoir quelque amour pour la vertu qui est Dieu, cet amour étoit une espece d'amour de Dieu, exempt de toute cupidité; & qu'ainsi ils pouvoient, indépendemment de la grace de Jesus Christ, faire des actions exemptes de péché. M. Arnauld réfuta ces deux prétentions de M. Huygens, dans sa Dissertation, qu'il nomma pour cet effet *Bibartite.*

Comme la premiere de ces deux prétentions; savoir, que l'on voit dans la vérité incréée, les vérités immuables, étoit une question purement philosophique, M. Arnauld ne crût pas que l'autorité de S. Augustin, qu'il croyoit d'ailleurs avoir varié sur ce sujet, dût l'empêcher de s'attacher aux raisons & à l'autorité de S. Thomas, qui a raisonné constamment sur d'autres principes, lesquels paroissoient beaucoup plus solides à M. Arnauld. Ce sont ces principes qu'il expose dans la premiere Partie de cette Dissertation. Il entreprend d'y démontrer, que, pour connoître les vérités éternelles, il n'est pas nécessaire de voir immédiatement la vérité incréée. Il montre dans la seconde Partie, que lorsque l'on aime les vertus, sur-tout celles dont l'idée renferme quelque imperfection; comme la chasteté, l'humilité, l'obéissance &c., & qui conséquemment, ne sont qu'éminemment en Dieu, ce n'est point la forme éternelle & originale des vertus que l'on aime.

II. Regles du bon sens pour juger des questions Métaphysiques, appliquées à la question précédente. (N° XIII.)

M. *Nicole* s'étoit beaucoup servi de ces deux opinions métaphysiques pour établir son Système sur la Grace générale, dont nous avons parlé dans la Préface concernant les Ecrits de la seconde Classe. (Tome X. Article III §. V.) Mais ayant vu la Dissertation latine de M. Arnauld contre M. Huygens, il avoua qu'il ne savoit pas ce qu'on y pourroit répondre (*a*). Cependant il engagea le P. *Lami*, Bénédictin, à lire & à examiner cet Ecrit. Le P. Lami y fit une Réponse en forme (*b*). C'est pour défendre sa Dissertation contre cette Réponse que M. Arnauld composa en 1693, l'Ecrit intitulé, *Regles du bon sens* &c. Il discuta à cette occasion, dans ce même ouvrage, un point de métaphysique sur les pensées imperceptibles, dont M. Nicole avoit fait beaucoup d'usage, pour appuyer son Système de la Grace générale, après les avoir combattues dans ses notes sur les Provinciales.

Ces deux Ecrits ayant, comme l'on voit, quelque rapport au Système de M. Nicole sur la Grace générale, on les inséra dans le Recueil des Ecrits composés sur cette question, donné au public par MM. Petitpied & Fouillou en 1715. Nous les avons néanmoins séparés des autres Ecrits renfermés dans ce Recueil, pour les rapporter dans cette Classe, qui est leur place naturelle. Les points de Métaphysique qui y sont traités, sont en effet beaucoup plus relatifs à la Dispute de M. Arnauld contre le P. Malebranche sur la nature des Idées, qu'à celle qu'il eut quelque temps après contre M. Nicole. Nous les plaçons néanmoins à la fin des Ecrits de la VII Classe, pour ne point les mêler avec ceux qui ont été composés directement contre le P. Malebranche. Nous observerons cependant, que M. Arnauld

(*a*) Nouvelles Lettres de M. Nicole, Lettre 47. page 200.
(*b*) Ibid. Lettre 48.

va plus loin dans ces deux derniers Ecrits, qu'il ne l'avoit fait dans ceux qu'il avoit opposés au P. Malebranche. Il faisoit profession dans ceux-ci de ne combattre dans ce Philosophe, sur la matiere des idées, que *sa prétention ; qu'on ne peut voir les corps que dans l'étendue intelligible* ; soutenant, *que ce qu'enseignoit S. Augustin, qu'on voit en Dieu les vérités éternelles & immuables, étoit plus différent que le jour ne l'est de la nuit, de cette monstrueuse philosophie de la vue du soleil, d'un cheval, d'un arbre, dans une étendue intelligible, qu'on prétend être Dieu* (a).

(*a*) Défense de M. Arnauld. XIV Exemple.

FIN DE LA PRÉFACE HISTORIQUE ET CRITIQUE.



CONCLUSIONES

PHILOSOPHICÆ.

Ex Logica.

I.

PHilosophia nostra, quàm tot vanis & inanibus titulis ad ostentationem ornamus, nihil aliud est, quàm generalis quædam eaque rudis, ut plurimùm, & adumbrata rerum omnium cognitio. Mendax est, si sublimius aliquid spondet : superba, si se ægris animis medicinam esse profitetur. Antiquissima est, & à Platone præcipuè celebrata Philosophiæ divisio in partes tres : Rationalem, Moralem, & Naturalem. VII. Cl. N°. I.

II. Dialecticæ genus, ars potiùs quàm scientia; materies, organum benè disserendi; necessitas, ad integras disciplinas omnes perfectè sibi comparandas. Optimam optimi Præceptoris de divinis ideis sententiam, malus discipulus malâ interpretatione corrupit. Nulla vera rerum com-

VII. CL. munitas per naturam. Quidquid eſt, ſingulare eſt, & quidem per ſeip-
Nº. I. ſum. Quid igitur univerſale? Vel ſignum, quod ſine ſuî variatione, perſonaliter, & immediatè multa ſingularia repræſentat: vel multæ naturæ ſingulares notione communi & univoco nomine repræſentatæ.

III. Quid magis ſingulare quàm ipſa ſingularitas? Facilè tamen poteſt rationis operâ fieri univerſalis. In Dialecticæ leges peccant qui vel individuo vago, vel cuivis termino quamtumvis communi, dum in propoſitione ſingulari prædicatur, univerſalitatem tribunt. *Ens ſynonimè convenit Deo & creaturæ*, (a) ſubſtantiæ & accidenti. Unica proinde categoria ſufficit, quæ omnia complectatur, etiam illum qui ſuper omnia. Multæ ex Ariſtotelicis Categoriis ſolâ ratione diſtinguuntur.

VI. Accidens, quod in novem Prædicamenta dividitur, non phyſicum eſt, ſed metaphyſicum; nec ulla res majorem in tota Philoſophia confuſionem peperit, quàm illa metaphyſicorum cum phyſicis accidentibus confuſio. Injuriâ tempus & numerus à categoria quantitatis jubentur exulare. Relatio nihil eſt præter fundamentum & terminum; nulla non mutua; nec ad abſolutum, nec ad relativum propriè terminatur. Homo per naturam loquax, nec tamen ulla verbis ſignificatio niſi arbitraria.

EX MATHEMATICIS.

I. MALE profectò de Philoſophia meritus, qui ab illius ſtadio mathematicum pulverem ejecit. Obſcuritas, quæ multos deterret, ſæpè non doctrinæ, ſed Doctoris. Nec immeritò Ptolemæus Rex ab Euclide poſtulavit compendiariam magis ad geometriam viam, quàm ejus elementorum. Vera quidem illic omnia, ſed ordine præpoſtero plerumque tradita. Res per ſe clariſſimæ nimio demonſtrandi ſtudio obſcuriores redditæ. Innumera non aliunde probata, quàm ab impoſſibili, quod ἐπιστημονικὸν non eſt. Probationes denique ferè omnes extrinſecùs adductæ, non ex natura figurarum.

II. Rectam datæ rectæ æqualem deſcribere, non problematis locum habere debet, ſed poſtulati. Omiſſum in Elementis angulorum æqualium axioma infinitam obſcuritatem peperit. Angulorum ad baſim æqualitas in triangulo æquicruro vitioſè admodum ab Euclide vel Theone demonſtratur. Quod in 16. & 17. Prop. lib. 1. traditur, ab Hiſterologia non poteſt excuſari. Duo trianguli latera reliquo eſſe majora, notius per ſe eſt, quàm Eucludis demonſtratione. Quod æqualis alti-

(a) [Hanc aſſertionem in publicâ Diſputatione revocavit Ant. Arnaldus. Vide Tome X. præf. hiſt. pag. VII.

tudinis & basis parallelogramma sint æqualia, sine ullis triangulis & VII. Cl.
trapeziis, ex sola parallelogrammi natura demonstrari potest. Nullus N°. I.
est angulus contactus, & rectus est angulus semicirculi.

III. Astronomia geometriæ soboles revolutionum cœlestium leges, mundanorumque corporum situm & ordinem contemplatur. Ut perfecta sit non solius calculi, sed etiam naturæ tationem habere debet. Systema Ptolemaicum undique vitium facit. Si lunam excipias, erronum omnium sol centrum est. Circa terram volvitur luna, sphœrica, opaca, & prorsus obscura. Lævem & perfectè politam non esse, sed scabrosâ admodum & asperâ superficie, non modò telescopium ostendit, sed etiam opticæ rationes evincunt.

IV. Quòd terram in mundi centro immotam stare credamus, magis auctoritati debemus, quàm rationi. Nullis siquidem hactenus argumentis, vel astronomicis, vel physicis immobilitas terræ demonstrata est. Vana sunt præsertim, quæ vulgò desumi solent à motu gravium ad perpendiculum cadentium: inanis etiam metus ne per terrestrem vertiginem ædificia corruerent, ne aves nidos suos repetere non possent. Non minùs terra lunam illustrat, quàm luna terram; & eadem, ejusdemque periodi, phasium in utraque varietas.

Ex Morali.

I. Philosophia moralis non immeritò potest ad habitum prudentiæ revocari. Si tres illius partes statuas; privatam, œconomicam, & civilem, prima reliquas & doctrinæ ordine & dignitate anteibit. Multa Philosophi plæclarè de moribus; sed multa etiam pessimè. Cave igitur, ô Christiane, ab alia, quàm à Christi schola, veram morum notitiam exspectes: solus ille virtutis magister est, qui largitor.

II. Optimè Tullius: *Si Summum bonum ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est.* At quotusquisque Philosophorum in eo constituendo non erravit? Nec in Epicurea voluptate, nec in Stoïca honestate, nec in Peripatetica virtutis actione, felicitatem collocari veritas sinit. Communis illorum omnium error fuit, & quòd beatam vitam quererent in regione mortis; & quòd hominem beatum fore censerent, si seipso, id est corporis vel animi sui bonis, turpiter aut superbè frueretur.

III. Hinc nata Stoïcorum superbissimè delirantium paradoxa: Neminem posse non esse beatissimum, qui est totus aptus ex sese, quique in se uno ponit omnia: Sapientem de felicitate cum Deo disputare, suamque sibi virtutem ad beatitudinem satis esse, etiam in Phalaridis tauro.

VII. Cl. N°. I. Saniores Platonici, qui nonnisi divini luminis participatione, & in altera demùm vita beari posse hominem agnoverunt. Sed ut viderint illi quò eundum esset, non viderunt quà, & per multos errores à veritatis tramite recesserunt.

IV. Nulla per naturæ vires felicitas, sed nequidem per gratiam in hac ærumnosa vita, nisi in spe. Quid ergo Beatitudo? Si me audias, hominis in Deum transformatio, id est, perfecta & sempiterna totius hominis cum summo & incommutabili Bono adhæsio, cùm se Deus animo ad intuendum & fruendum dat, & corpus immortalitate donatum plenissimè inhabitat. Unde colliges visionem, amorem, gaudium, securitatem, incorruptibilitatem, ad perfectæ beatitudinis essentiam pertinere.

V. Principium est in Philosophia Morali certissimum, & ab omnibus veteribus Philosophis agnitum: *Summum bonum propter se, reliqua omnia propter illud expetenda.* Hinc autem certissimo rationis ductu concludi possunt hæc dogmata verè solidèque Christiana. Solus Deus fruendus, reliqua utenda. Nulla creatura propriè amanda. Multa licet facere cum voluptate, nihil omninò propter voluptatem. Quidquid boni fit ab homine, si non fit propter Deum aliquo saltem imperfecto amore dilectum, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. Cùm ad seipsas virtutes referuntur, vitia potius, quàm virtutes sunt. Nullus actus humanus indifferens, etiam in specie, si speciem verè moralem spectes.

VI. Hominem ex homine tollit, qui liberum negat. Humanæ verò libertatis naturam in eo rectè statuas, quòd homo præcedente cognitione in finem ut finis est, fertur, & media quæ accommodata fini videntur, eligit. Hinc duplex libertatis actio, circa finem, & circa media; sed potissima quæ circa finem. Libertatem indifferentia plerumque comitatur, nequaquam tamen ad illam planè necessaria. Qui peccare non potest, sine dubitatione liberior quàm qui potest.

VII. Stoïcos inter & Peripateticos de procuranda Sapienti apathia disputatio, solius ferè verbi controversia est, quæ diu torsit homines græculos, cupidiores contentionis quàm veritatis. Si ἀπάθεια est, cùm hominem contingere non potest ullus affectus, stupor est vitiis pejor. Si autem ἀπάθεια est, sine iis affectionibus vivere quæ contra rationem accidunt, bona certè & optanda est, sed nec humanarum virium, nec hujus mortalitatis. Si denique ἀπάθεια est, ubi nec metus ullus exterret, nec angit dolor, in sempiterna vita speranda est; in hac, avertenda. Concupiscentia, cujus toties Scriptura meminit, cum appe-

titu concupiſcenti confundi non debet, nec hujus paſſiones cum illius motibus. VII. Cl. N°. I.

VIII. Quas morales & acquiſitas virtutes appellant, neutiquam eſſentialiter bonæ ſunt, ſed habitus tantùm ad bona officia inclinantes, quibus & benè & malè uti poſſumus. Numero vitiis pares ſunt, neque tamen hoc impedit, quominùs unaquæque dici poſſit à contrariis vitiis obſideri. Quod excipiatur Juſtitia nomen ipſum facit, alioquin exceſſus & defectus in illius negotio ſæpè reperiuntur. Duplex Juſtitia, commutativa, & diſtributiva. Quod autem vulgò dicitur, ab hac geometricam, ab illa autem arithmeticam proportionem ſervari, à veritate omninò eſt alienum: commutativa enim vel etiam geometricam ſervat, vel nullam.

Ex Physicæ.

I. Rerum naturalium doctrina, ſi conditionem objecti ſpectes, ſcientia eſt: ſi humanam ignorantiam, vix aliud quàm opinionum congeries. Tria ſunt generationis principia; compoſitionis duo. Materia, ſubſtantia rudis & iners, potentiaque, ſed nec mera, nec niſi diviniori virtute ab omni forma ſeparabilis. Dari formas ſubſtantiales, ſi animum excipias, creditur potiùs, quàm ſcitur. Partes ſeipſis uniuntur, & unitæ ſunt totum.

II. Quatuor in Lyceo cauſæ; quinque in Academia: utrumque probabile eſt. Actio non eſt entitas termino ſuperaddita. Agens nullum agit in diſtans, quin agat in medio. Ad omnem creaturæ actionem neceſſarius eſt immediatus Dei concurſus, non tamen prædeterminatio. Neque divinæ gratiæ virtutem & neceſſitatem ab eo rectè repetas, quòd neceſſe ſit à primâ cauſâ ſecundam præmoveri.

III. Extenſionem à rebus extenſis re non diſtingui probabiliter Ochamus exiſtimavit. Continuum in infinitum diviſible, nec atomis conſtat, immò nec ullas habet à partibus dividuis reipſa diſtinctas. Nullum eſt, nec eſſe poteſt infinitum actu præter Deum: neque fraudi ſunt hypotheſes, ſed illis etiam omiſſis, perfacilè id poteſt à priori demonſtrari. Pulcherrimam motus definitionem obſcurant, qui eam negant inſtantaneæ mutationi propriè convenire; neque ſatis motus naturam precipere videntur, qui modalem neſcio quam entitatem hic obtrudunt.

IV. Locus eſt *ſuperficies &c.* Operam ludunt, qui corporum locum internum, vel ab inanitate, vel ab immenſitate divina repetere ſatagunt. Locus externa res eſt, & ſi quis internus ſtatuendus eſſet, non alius ſanè quàm propria corporum extenſio. Vacuum naturæ odio eſt; ima-

VII CL. ginaria ſpatia, rationi: nec in illis Deus, nec univerſum in loco. Ut
N°. I. poſſit eſſe corpus in vacuo tamquam in loco communi, non tamen ut in proprio. Vulgaris Philoſophorum *ubi* nulla neceſſitas.

V. Mundus ab æterno Opifice in tempore conditus, neque Creatori ſuo potuit eſſe coætaneus. Generationi & alterationi locus in cœlo. Planetariorum orbium ſoliditatem nova cœli phœnomena confregêre. De ſtellato cœlo alia forſitan ratio eſt. An virtute propriâ aut alieno impulſu Aſtra moveantur, quis novit? Priùs fortè vero ſimilius. Planetæ omnes lumen à ſole mutuantur: incertum an ſtellæ. Influentias à lumine diſtinctas, hominum ignorantia potiùs, quàm certa ratio, excogitavit.

VI. Nolim convellere receptas de elementis & illorum qualitatibus opiniones; multis tamen ſuaderi poteſt conjecturis, tria tantùm eſſe elementa; terram, aquam, aërem, omniaque frigida & incorruptibilia: quæque in mixtis actu remaneant. Leve eſt quod minùs grave. Non quò quid graviùs, eò celeriùs deſcendit. Miranda motus gravium acceleratio, ſed hactenùs incomperta cauſa. Non fit rarefactio per novam corporum extenſionem. Facultates animæ ab anima re non diſtinctæ.

EX METAPHYSICA.

I. Metaphyſica entis ſcientia eſt. Eſſentiam ab exiſtentia ſola mens diſtinguit. Reales extra Deum ab æterno eſſentiæ, ſomnia vigilantium. Poſſibilitas rerum non aliundè quàm ab immenſa Dei virtute, repetenda. Proprietates entis poſitivæ omnes, ab ente re non diſtinctæ, nec ideò tamen minùs exquiſitæ.

II. Modo aliquo à ſe diſtincto ſibique ſuperaddito ſubſtantiam non indigere, quo fiat Hypoſtaſis, regia via eſt, quam Patres noſtri calcaverunt, ideoque tutiſſima & tenenda. Per modalem illam ſubſiſtentiam divinæ Incarnationis myſterium obſcuratur potiùs, quàm illuſtratur. Diligenter attendenti, & ab opinionum præjudiciis libero, non minùs per ſe notum eſt, Deum eſſe, quàm numerum binarium eſſe parem.

De his, Deo duce, & Præſide ANTONIO ARNAULD, in Sacra Facultate Licentiato Sorbonico, & Philoſophiæ Profeſſore reſpondebit CAROLUS WALON Bellovacus. Die 25 Julii, quæ ſacra eſt S. Jacobo, An. Dom. 1641. *à* 1. *ad verſperam.*

IN AULA COENOMANENSI.

VII. Cl.
N°. I.

OBJECTIONES QUARTÆ,

Antonii Arnaldi, Doctoris Théologi, in Meditationes metaphyficas Renati Defcartes de prima Philofophia (*a*).

Ad virum clariſſimum (Patrem Marfenne) *Epiſtola.*

NOluifti, Vir clariffime, gratis me beare. Summi beneficii compenfationem exigis, & quidem gravem, dum eâ tantum lege ingeniofiffimi operis participem me fieri voluifti, ut fenfus de illo meos aperirem. Dura profectò conditio, quam res pulcherrimas nofcendi cupiditas extorfit, & adverfus quam libentiffimè reclamarem, fi, ut à Prætore datur exceptio, *ſi quid vi aut metu*, ita novam poffim obtinere *ſi quid ſuadente voluptate factum eſt.*

(*a*) Renatus Defcartes, antequam prælo mandaretur Meditationum fuarum liber, plurimos doctrinâ præftantes viros rogaverat, ut quifque difficultates, fi quas haberent, de tanto negotio proponeret. Quas omnes deinde collegit operis Editor, ordine diftribuit atque vulgavit. In hac autem objectorum compilatione quartum obtinuit locum quod Arnaldus nofter oppofuerat. Hinc titulus : *Objectiones quartæ.*

QUATRIEMES OBJECTIONS

Faites par Monſieur Arnauld Docteur en Théologie, ſur les Méditations métaphyſiques de René Deſcartes, touchant la premiere Phiſophie (*a*).

Lettre du dit Sr. au R. P. Marfenne.

Mon Reverend Pere.

JE mets au rang des ſignalés bienfaits la communication qui m'a été faite par votre moyen des Méditations *de Monſieur Deſcartes. Mais comme vous en ſaviez le prix, auſſi me l'avez vous vendue fort chérement, puiſque vous n'avez point voulu me faire participant de cet excellent ouvrage, que je ne ſois premiérement obligé de vous en dire mon ſentiment. C'eſt une condition à laquelle je ne me ſerois point engagé, ſi le deſir de connoître les belles choſes n'étoit en moi fort violent, & contre laquelle je reclamerois volontiers, ſi je penſois pouvoir obtenir de vous auſſi facilement, une exeption, pour m'être laiſſé emporter par cette louable curioſité, comme autrefois le Préteur en accordoit à ceux de qui la crainte ou la violence avoit arraché le conſentement.*

(*a*) *C'eſt M. Clerſelier, Avocat au Parlement de Paris, ami & de diſciple des plus zélés de Deſcartes, qui eſt Auteur de cette traduction, revue par M. Deſcartes lui-même.*

VII. Cl. N°. I. Quid enim vis tibi? Meum de Auctore judicium non expectas, cujus summam ingenii vim, eruditionemque singularem quanti faciam jam pridem nosti. Non ignoras etiam quàm molestis occupationibus detinear; nec, si quid mihi tribuis amplius quàm deceat, sequitur ut ego meæ tenuitatis conscius non sim: & tamen quod examinandum præbes, cùm ingenium non vulgare, tùm plurimum serenæ mentis desiderat, ut à rerum omnium exteriorum strepitu libera sibi ipsi vacet, quod nonnisi attenta meditatione, & defixo in seipsam obtutu fieri posse satis vides. Parendum nihilominus, si quidem jubes: quidquid à me peccabitur, penès te culpa erit, qui ad scribendum cogis. Quamquam verò totum hoc opus Philosophia sibi vindicare possit, quia tamen vir modestissimus ultrò se Théologorum tribunali sistit, duplicem hìc agam personam; proponamque primùm quæ circa præcipuas de naturâ Mentis nostræ & de Deo quæstiones à Philosophis opponi posse mihi videbuntur; tùm verò scrupulos aperiam quos in opere universo Theologus posset offendere.

Car que voulez vous de moi? Mon jugement touchant l'Auteur? Nullement. Il y a long-temps que vous savez en quelle estime j'ai sa personne, & le cas que je fais de son esprit & de sa doctrine. Vous n'ignorez pas aussi les fâcheuses affaires qui me tiennent à présent occupé, (a) *& si vous avez meilleure opinion de moi que je ne mérite, il ne s'ensuit pas que je n'aie point connoissance de mon peu de capacité. Cependant, ce que vous voulez soumettre à mon examen demande une très-haute suffisance, avec beaucoup de tranquillité & de loisir, afin que l'esprit, étant dégagé de l'embarras des affaires du monde, ne pense qu'à soi-même: ce que vous jugez bien ne se pouvoir faire sans une méditation très-profonde, & une très-grande récollection d'esprit. J'obéirai néanmoins puisque vous le voulez, mais à condition que vous serez mon garant, & que vous répondrez de toutes mes fautes. Or quoique la Philosophie puisse se vanter d'avoir seule enfanté cet ouvrage, néanmoins parce que notre Auteur, en cela très-modeste, se vient lui-même présenter au tribunal de la Théologie, je ferai ici deux personnages. Dans le premier, agissant en Philosophe, je représenterai les principales difficultés que je jugerai pouvoir être proposées par ceux de cette profession, touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain, & de l'existence de Dieu; & après cela parlant*

(a) M. Arnauld étoit pour lors occupé à professer la Philosophie, à se préparer à son Doctorat, & éprouvoit des difficultés pour entrer dans la Société de Sorbonne, de la part du Cardinal de Richelieu.

parlant en Théologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe pourroit rencontrer en tout cet ouvrage. VII. Cl. N°. II.

De natura mentis humanæ.

Hoc primùm mirari subit, virum clarissimum idem pro totius suæ Philosophiæ principio statuisse, quod statuit D. Augustinus, acerrimi vir ingenii, nec in Theologicis modò, sed etiam in Philosophicis rebus planè mirandus. Lib. enim 2. de libero Arbitrio cap. 3. Alipius cum Evodio disputans, probaturusque Deum esse: *Prius*, inquit, *abs te quæro ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis, an tu fortè metuis ne hac in interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?* Quibus similia sunt Auctoris nostri verba: *Sed est deceptor nescio quis summè potens, summè callidus, qui de industriâ me semper fallit. Haud dubiè ego etiam sum si me fallit.* Sed pergamus, &, quod potius ad rem facit, videamus quo pacto ex hoc principio confici possit mentem nostram à corpore esse separatam.

De la nature de l'esprit humain.

La premiere chose que je trouve ici digne de remarque, est, de voir que M. Descartes établisse pour fondement & premier principe de toute sa Philosophie, ce qu'avant lui S. Augustin, homme de très-grand esprit & d'une singuliere doctrine, non seulement en matiere de Théologie, mais aussi en ce qui concerne la Philosophie, avoit pris pour la base & le soutien de la sienne. Car, dans le livre second du libre Arbitre, Chapitre 3 Alipius disputant avec Evodius, & voulant prouver qu'il y a un Dieu: Premiérement, *dit-il*, je vous demande afin que nous commencions par les choses les plus manifestes, savoir si vous êtes, ou si peut-être vous ne craignez point de vous méprendre, en répondant à ma demande; combien qu'à vrai dire, si vous n'étiez point, vous ne pourriez jamais être trompé? *Auxquelles paroles reviennent celles-ci de notre Auteur* : Mais il y a un je ne quel trompeur très-puissant & très-rusé, qui met toute son industrie à me tromper toujours. Il est donc sans doute que je suis, s'il me trompe. *Mais poursuivons; & afin de ne nous point éloigner de notre sujet, voyons comment, de ce principe, on peut conclure que notre esprit est* distinct *& séparé du corps.*

VII. Cl. N°. II. Dubitare possum an corpus habeam, imò an ullum sit in rerum natura corpus; nec tamen mihi licet dubitare quin sim, sive existam, quandiu dubito, sive cogito.

Je puis douter si j'ai un corps, voire même je puis douter s'il y a aucun corps au monde, & néanmoins je ne puis pas douter que je ne sois, ou que je n'existe, tandis que je doute, ou que je pense.

Ego igitur, qui dubito & cogito, corpus non sum, alioquin de corpore dubitando de me ipso dubitarem.

Donc moi qui doute & qui pense, je ne suis point un corps; autrement, en doutant du corps, je douterois de moi-même.

Imò etiam si obstinata mente contendam, nullum esse omninò corpus, manet nihilominus positio, ego aliquid sum, non sum igitur corpus. Acutè sanè; sed opponet aliquis, quod etiam sibi ipsi Auctor objicit, quod de corpore dubitem, vel corpus esse negem, non efficitur nullum esse corpus.

Voire même, encore que je soutienne opiniâtrément qu'il n'y a aucun corps au monde, cette vérité néanmoins subsiste toujours, je suis quelque chose, *& partant je ne suis point un corps. Certes cela est subtil; mais quelqu'un pourra dire (ce que notre Auteur s'objecte) de ce que je doute, ou même de ce que je nie qu'il y ait aucun corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il n'y en ait point.*

Fortassis ergo contingit ut hæc ipsa quæ suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi. Nescio, inquit, *de hac re non disputo; novi me existere, quæro quis sim ego ille quem novi; certissimum est hujus sic præcisè sumpti notitiam non pendere ab iis quæ existere nondum novi.*

Mais aussi peut-il arriver que ces choses mêmes que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi que je connois. Je n'en sais rien, *dit-il*, je ne dispute pas maintenant de cela. (Je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues.) Je connois que j'existe, & je cherche quel je suis, moi que je connois être. Or il est très-certain que cette notion & cette connoissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue.

Verùm cùm fateatur per argumentum in Methodo propositum, rem eò tantum deductam

Mais puisqu'il confesse lui-même, que, par l'argument qu'il a proposé dans son Traité de la Méthode page

esse, ut quidquid corporeum est, excluderet à natura mentis suæ, *non in ordine ad ipsam rei veritatem, sed dumtaxat in ordine ad suam perceptionem (adeò ut sensus esset, se nihil planè cognoscere quod ad essentiam suam sciret pertinere, præterquam quod esset res cogitans)* patet ex hac responsione, in iisdem adhuc terminis disputationem hærere; proindè integram restare quæstionem quam se soluturum spondet, quo pacto ex eo quod nihil aliud ad essentiam suam pertinere cognoscat, sequatur nihil etiam aliud reverà ad illam pertinere. Quod tamen ab illo præstitum esse tota Meditatione 2, ut fatear tarditatem meam, deprehendere non potui. Sed quantum conjicere possum, hujus rei probationem aggreditur in Meditatione 6; eò quod illam dependere judicarit à clara Dei notitia, quam Meditatione 2. sibi nondum compararat. Sic ergo rem istam probat.

34, *la chose en est venue seulement à ce point, qu'il a été obligé d'exclure de la nature de son esprit tout ce qui est corporel & dépendant du corps;* non pas eu égard à la vérité de la chose, mais seulement suivant l'ordre de sa pensée & de son raisonnement (en telle sorte que son sens étoit, qu'il ne connoissoit rien qu'il sût appartenir à son essence, sinon qu'il étoit une chose qui pense) *il est évident, par cette réponse, que la dispute en est encore aux mêmes termes, & partant, que la question dont il nous promet la solution demeure encore en son entier; à savoir,* comment de ce qu'il ne connoît rien autre chose qui appartienne à son essence (*sinon qu'il est une chose qui pense,*) il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne. *Ce que toutefois je n'ai pu découvrir dans toute l'étendue de la seconde Méditation tant j'ai l'esprit pesant & grossier. Mais, autant que je le puis conjecturer, il en vient à la preuve dans la sixieme, pource qu'il a cru qu'elle dépendoit de la connoissance claire & distincte de Dieu, qu'il ne s'étoit pas encore acquise dans la seconde Méditation. Voici donc comment il prouve & décide cette difficulté.* VII. Cl. N°. II.

Quoniam, inquit, *scio omnia quæ clarè & distinctè intelligo talia à Deo fieri posse, qualia illa intelligo, satis est, quod possim unam rem absque altera clarè & distinctè intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem à Deo seorsim poni;*

Pource, *dit-il*, que je sais que toutes les choses que je conçois clairement & distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre parce qu'elles II. Contre l'art. 18. de la 6e. Medit. Voyez la Rep. n. 2.

VII. Cı. *& non refert à qua potentia id*
N°. II. *fiat ut diversa existimetur. Quia ergo ex una parte claram, & distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenùs sum tantum res cogitans, non extensa, & ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantùm res extensa, non cogitans, certum est me à corpore meo reverà esse distinctum & absque illo posse existere.*

peuvent être séparées au moins par la toute puissance de Dieu; & il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour être obligé à les juger différentes. Donc, pource que d'un côté j'ai une claire & distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense & non étendue, & que, d'un autre, j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue, & qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon ame (par laquelle je suis ce que je suis) est entiérement distincte de mon corps, & qu'elle peut être & exister sans lui, [en sorte qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisseroit pas d'être tout ce qu'elle est.]

Hìc paulisper subsistendum: in his enim paucis verbis totius difficultatis cardo versari mihi videtur.

Ac primum quidem, ut vera sit illius syllogismi propositio, non de quacumque etiam clara & distincta, sed tantummodò de adæquata rei cognitione intelligi debet. Fatetur enim V. C. in responsione ad Theologum, sufficere distinctionem formalem, nec requiri realem, ut unum ab alio distinctè & seorsim concipiatur per abstractionem intellectûs rem inadæquatè concipientis; undè in eodem loco subsumit:

Il faut ici s'arrêter un peu; car il me semble, que, dans ce peu de paroles, consiste tout le nœud de la difficulté.

Et premiérement, afin que la majeure de cet argument soit vraie, cela ne se doit pas entendre de toute sorte de connoissance, ni même de toute celle qui est claire & distincte, mais seulement de celle qui est pleine & entiere (c'est-à-dire qui comprend tout ce qui peut être connu de la chose.) Car M. Descartes confesse lui-même, dans ses réponses aux premieres objections, qu'il n'est pas besoin d'une distinction réelle; mais que la formelle suffit, afin qu'une chose puisse être conçue distinctement & séparément d'une autre, par une abstraction de l'esprit, qui ne conçoit la chose qu'imparfaitement & en partie:

Atqui completè intelligo quid ſit corpus, putando tantum illud eſſe extenſum, figuratum, mobile, &c. deque illo negando ea omnia quæ ad mentis naturam pertinent: & vice verſa intelligo mentem eſſe rem completam, quæ dubitat, quæ intelligit, quæ vult &c. quamvis negem in ea quidquam eſſe ex iis quæ in corporis idea continentur. Ergo inter corpus & mentem eſt diſtinctio realis.

d'où vient qu'au même lieu il ajoute. VII. Cl. N°. II.

Mais je conçois pleinement ce que c'eſt que le corps (*c'eſt-à-dire, je conçois le corps comme une choſe complette*) en penſant ſeulement que c'eſt une choſe étendue, figurée, mobile &c, encore que je nie de lui toutes les choſes qui appartiennent à la nature de l'eſprit. Et d'autre part je conçois, que l'eſprit eſt une choſe complette, qui doute, qui entend, qui veut &c, encore que je nie qu'il y ait en lui aucune des choſes qui ſont contenues en l'idée du corps. Donc il y a une diſtinction réelle entre le corps & l'eſprit.

Sed ſi quis hanc ſumptionem in dubium revocet, contendatque inadæquatam tantùm eſſe tuî conceptionem, dùm te concipis tamquam rem cogitantem, non extenſam; ſimiliterque dùm te concipis tamquam rem extenſam non cogitantem; videndum quomodo id in ſuperioribus probatum ſit: non enim arbitror rem iſtam ita claram eſſe ut tamquam principium indemonſtrabile aſſumi debeat, non probari.

Mais ſi quelqu'un vient à révoquer en doute cette mineure; & qu'il ſoutienne que l'idée que vous avez de vous-même n'eſt pas entiere, mais ſeulement imparfaite lorſque vous vous concevez (c'eſt-à-dire votre eſprit) comme une choſe qui penſe, & qui n'eſt point étendue; & pareillement lorſque vous vous concevez (c'eſt-à-dire votre corps) comme une choſe étendue & qui ne penſe point, il faut voir comment cela a été prouvé dans ce que vous avez dit auparavant: car je ne penſe pas que ce ſoit une choſe ſi claire qu'on la doive prendre pour un principe indémontrable, & qui n'ait pas beſoin de preuve.

Et quidem quod ad illius primam partem attinet, quod ſcilicet *completè intelligas quid ſit corpus, putando tantùm illud eſſe extenſum, figuratum, mobile &c. deque illo negando ea omnia quæ ad mentis naturam pertinent*, pa-

Et quant à ſa premiere partie; à ſavoir, que vous concevez pleinement ce que c'eſt que le corps, en penſant ſeulement que c'eſt une choſe étendue, figurée, mobile &c, encore que vous niiez de lui toutes les choſes qui appartiennent à la na-

VII. Cl. N°. II. rum ad rem facit : qui enim contenderet mentem nostram esse corpoream, non ideò existimaret corpus omne mentem esse; corpus ergo se haberet ad mentem sicut genus ad speciem : at genus potest intelligi sine specie, & de illo negando quidquid speciei proprium ei peculiare est. Undè vulgò Logici aiunt, negatâ specie, non negari genus. Sic possem intelligere figuram absque eo quod intelligam ullam ex iis affectionibus quæ circulo propriæ sunt : probandum ergo superest mentem completè & adæquatè posse intelligi sine corpore.

Non aliud in toto opere idoneum video ad hanc probationem argumentum, præter illud quod initio propositum est, *possum negare ullum esse corpus, ullam rem extensam, & tamen certum mihi est me esse, quandiu hoc nego seu cogito ; sum ergo res cogitans, non corpus, & ad meì notitiam non pertinet corpus.*

At ex eo confici tantùm video aliquam meì notitiam parari posse absque notitia corporis ; sed notitiam illam esse completam & adæquatam, ita ut certus sim me non falli, dum ab essentia mea corpus excludo, mihi nondum planè perspicuum est. Rem exemplo declarabo.

ture de l'esprit, *elle est de peu d'importance : car celui qui maintiendroit que notre esprit est corporel, n'estimeroit pas pour cela que tout corps fût esprit ; & ainsi le corps seroit à l'esprit comme le genre est à l'espece. Mais le genre peut être entendu sans l'espece, encore que l'on nie de lui tout ce qui est propre & particulier à l'espece; d'où vient cet axiome de Logique*; que l'espece étant niée, le genre n'est pas nié : *ou bien*, là où est le genre, il n'est pas nécessaire que l'espece soit. *Ainsi je puis concevoir la figure sans concevoir aucune des propriétés qui sont particulieres au cercle. Il reste donc encore à prouver, que l'esprit peut être pleinement & entiérement entendu sans le corps.*

Or, pour prouver cette proposition, je n'ai point, ce me semble, trouvé de plus propre argument dans tout cet ouvrage, que celui que j'ai allégué au commencement; *à savoir*, je puis nier qu'il y ait aucun corps au monde, aucune chose étendue, & néanmoins je suis assuré que je suis, tandis que je le nie, ou que je pense. Je suis donc une chose qui pense, & non point un corps, & le corps n'appartient point à la connoissance que j'ai de moi-même.

Mais je vois, que de-là il résulte seulement ; que je puis acquérir quelque connoissance de moi-même sans la connoissance du corps : mais que cette connoissance soit complette & entiere, en telle sorte que je sois assuré que je ne me trompe point, lorsque j'exclus le corps de mon essence, cela ne m'est

Certo noverit aliquis angulum in semicirculo rectum esse, & proindè triangulum ex illo angulo & diametro circuli rectangulum esse: dubitet verò, nec dum certo deprehenderit, imo sophismate aliquo delusus neget quadratum basis rectanguli æquale esse quadratis laterum, eadem ratione quam vir clarissimus proponit, videtur se in falsa sua persuasione confirmaturus. Ut enim, inquit, clarè & distinctè percipio triangulum illum, esse rectangulum, dubito tamen utrum illius basis quadratum æquale sit quadratis laterum: non ergo ad illius essentiam pertinet, quod illius basis quadratum æquale sit quadratis laterum.

pas encore entierement manifeste. Par exemple.

Posons que quelqu'un sache que l'angle au demi cercle est droit, & partant que le triangle fait de cet angle & du diamètre du cercle est rectangle; mais qu'il doute & ne sache pas encore certainement, voire même, qu'ayant été déçu par quelque sophisme, il nie que le quarré de la base d'un triangle rectangle soit égal aux quarrés des côtés; il semble que, selon ce que propose M. Descartes, il doive se confirmer dans son erreur & fausse opinion. Car, dira-t-il, je connois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle; je doute néanmoins que le quarré de sa base soit égal aux quarrés des côtés: donc il n'est pas de l'essence de ce triangle, que le quarré de sa base soit égal aux quarrés des côtés.

Deinde etiamsi negavero, quod illius basis quadratum sit æquale quadratis laterum, certus tamen remaneo quod sit rectangulus, & clara distinctaque remanet in mea mente notitia, quod unus ex illius angulis sit rectus; quo salvo ne Deus quidem efficere possit ut non sit rectangulus.

En après, encore que je nie que le quarré de sa base soit égal aux quarrés des côtés, je suis néanmoins assuré qu'il est rectangle; & il me demeure en l'esprit une claire & distincte connoissance qu'un des angles de ce triangle est droit: ce qui étant, Dieu même ne sauroit faire qu'il ne soit pas rectangle.

Non ergo id de quo dubito, immò quo sublato, ea mihi remanet idea, ad illius essentiam pertinet.

Et partant ce dont je doute & que je puis même nier, la même idée me demeurant en l'esprit, n'appartient point à son essence.

Prætereà, quoniam scio omnia quæ clarè & distinctè intelligo, talia à Deo fieri posse qualia illa intelligo, satis est quod possim rem unam absque alterâ clarè & dis-

De plus pource que je sais que toutes les choses que je conçois clairement & distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, c'est assez que je puisse

VII. CL. N°. II. *tinctè intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam; quia potest à Deo seorsim poni.* At clarè & distinctè intelligo hunc triangulum esse rectangulum, absque eo quod intelligam quadratum illius basis æquale esse quadratis laterum: ergo saltem à Deo fieri potest triangulus rectangulus, cujus basis quadratum æquale non sit quadratis laterum.

concevoir clairement & distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est différente de l'autre, parce que Dieu les peut séparer. *Mais je conçois clairement & distinctement que ce triangle est rectangle, sans que je sache que le quarré de sa base soit égal aux quarrés des côtés : donc, au moins, par la toute-puissance de Dieu, il se peut faire un triangle rectangle, dont le quarré de la base ne sera pas égal aux quarrés des côtés.*

Non video quid hìc responderi possit, nisi illum hominem clarè & distinctè non prcipere triangulum rectangulum. At undè habeo me clarius percipere naturam mentis meæ, quàm ille percipiat naturam trianguli? Æque enim certus est ille triangulum in semicirculo habere unum angulum rectum, quæ est notio trianguli rectanguli, ac ego certus sum me existere ex eo quod cogitem.

Je ne vois pas ce que l'on peut ici répondre; si ce n'est, que cet homme ne connoit pas clairement & distinctement la nature du triangle rectangle. Mais d'où puis-je savoir que je connois mieux la nature de mon esprit, qu'il ne connoit celle du triangle? Car il est aussi assuré que le triangle du demi cercle, a un angle droit, ce qui est la notion du triangle rectangle, que je suis assuré que j'existe, de ce que je pense.

Quemadmodum ergo ille in eo fallitur, quod ad illius trianguli naturam quem clarè & distinctè novit esse rectangulum, pertinere non arbitretur quod illius basis quadratum sit &c. Ita cur in eo fortasse non fallor quod ad meì naturam quam certè & distinctè novi esse rem cogitantem, nihil aliud pertinere arbitrer, quàm quod sim res cogitans? Cum etiam fortè ad illam pertineat quod sim res extensa.

Tout ainsi donc que celui-là se trompe de ce qu'il pense qu'il n'est pas de l'essencc de ce triangle (qu'il connoît clairement & distinctement être rectangle) que le quarré de sa base soit égal aux quarrés des côtés, pourquoi peut-être ne me tromperai je pas aussi, en ce que je pense que rien autre chose n'appartient à ma nature (que je sais certainement & distinctement être une chose qui pense) sinon que je suis une chose qui pense? Vu que, peut-être, il est aussi de mon essence, que je sois une chose étendue.

Et

Et profectò, inquiet aliquis; mirum non est, si dùm ex eo quod cogitem, colligo me existere, idea quam de me hoc pacto cognito efformo, nihil aliud animo meo repræsentat, quàm me ipsum, tamquam rem cogitantem; quippe quæ ex sola mea cogitatione desumpta sit, ut proindè ex illa idea nullum argumentum desumi posse videatur, nisi amplius ad meam essentiam pertinere, quàm quod in ea continetur.

Accedit quod hoc argumentum nimis probare videtur, & nos in eam platonicam opinionem deducere (quam tamen Auctor refellit) nihil corporeum ad nostram essentian pertinere, ita ut homo sit solus animus, corpus verò non nisi vehiculum animi; unde hominem definiunt: *Animum utentem corpore.*

Quod si respondeas corpus non simpliciter à meî essentiâ excludi, sed tantummodò quatenus præcisè sum res cogitans, metuendum videtur, ne quis hanc in suspicionem veniat, num fortè hotitia meî quatenus sum res cogitans, non sit notitia alicujus entis completè & adæquatè concepti, sed tantum inadæquatè, & cum quadam abstractione intellectûs.

Et certainement, dira quelqu'un, *ce n'est pas merveille, si lorsque de ce que je pense, je viens à conclure que je suis, l'idée que de là je forme de moi-même ne me représente point autrement à mon esprit, que comme une chose qui pense; puisqu'elle a été tirée de ma seule pensée. De sorte que je ne vois pas que, de cette idée, l'on puisse tirer aucun argument, pour prouver que rien autre chose n'appartient à mon essence, que ce qui est contenu en elle.* VII. Cl. N° II.

On peut ajouter à cela, que l'argument proposé semble prouver trop, & nous porter dans cette opinion de quelques Platoniciens (laquelle néanmoins notre Auteur réfute) que rien de corporel n'appartient à notre essence; en sorte que l'homme soit seulement un esprit, & que le corps n'en soit que le véhicule ou le char qui le porte; d'où vient qu'ils définissent l'homme; un esprit usant, ou se servant du corps.

Que si vous répondez, que le corps n'est pas absolument exclu de mon essence, mais seulement en tant que précisément je suis une chose qui pense, on pourroit craindre que quelqu'un ne vînt à soupçonner, que peut-être la notion ou l'idée que j'ai de moi-même, en tant que je suis une chose qui pense, ne soit pas l'idée ou la notion de quelque être complet, qui soit pleinement & parfaitement conçu; mais seulement celle d'un être incomplet qui ne soit conçu qu'imparfaitement & avec quelque sorte d'abstraction d'esprit ou restriction de la pensée.

VII. Cl. N°. II. Undè ficut Geometræ concipiunt lineam tamquam longitudinem latitudinis expertem, & fuperficiem tamquam longitudinem fimul & latitudinem abfque profunditate, etfi nulla fit longitudo fine latitudine, nec latitudo fine profunditate; ita forfan aliquis dubitare poffit, num res omnis cogitans fit etiam res extenfa, fed cui tamen, præter communes cum rebus aliis extenfis affectiones, ut effe figurabile, mobile, &c. infit peculiaris cogitandi virtus; unde fiat, ut cum hac fola virtute tamquam res cogitans per abftractionem intellectûs apprehendi poffit, licet reverà rei cogitanti corporis affectiones conveniant; ficut quantitas cum fola longitudine concipi poteft, licet omni quantitati reipfa conveniat fimul cum longitudine latitudo & profunditas.

D'où il fuit, que, comme les Géometres conçoivent la ligne comme une longueur fans largeur, & la fuperficie comme une longeur & largeur fans profondeur, quoiqu'il n'y ait point de longueur fans largeur, ni de largeur fans profondeur, peut-être auffi quelqu'un pourroit-il mettre en doute, favoir fi tout ce qui penfe n'eft pas auffi une chofe étendue; mais qui, outre les propriétés qui lui font communes avec les autres chofes étendues; comme d'être mobile, figurable &c. ait auffi cette particuliere vertu & faculté de penfer: ce qui fait que, par une abftraction de l'efprit, elle peut être conçue avec cette feule vertu, comme une chofe qui penfe, quoiqu'en effet les propriétés & qualités du corps conviennent à toutes les chofes qui ont la faculté de penfer; tout ainfi que la quantité peut être conçue avec la longueur feule, quoiqu'en effet il n'y ait point de quantité, à laquelle, avec la longueur, la largeur & la profondeur ne conviennent.

Difficultatem auget quod illa cogitandi vis corporeis organis affixa videatur; cum in infantibus fopita, in amentibus extincta judicari poffit; quod impii animorum carnifices potiffimum urgent.

Ce qui augmente cette difficulté, eft que cette vertu de penfer femble être attachée aux organes corporels; puifque, dans les enfants, elle paroît affoupie, & dans les foux, tout-à-fait éteinte & perdue; ce que ces perfonnes impies & meurtrieres des ames nous objectent principalement.

Hactenus de reali mentis noftræ à corpore diftinctione. Cum verò V. C. demonftrandam fufceperit animorum immortalitatem meritò quæri poffit, an ex ea feparatione evidenter fequatur: in

Voilà ce que j'avois à dire touchant la diftinction réelle de l'efprit d'avec le corps. Mais puifque M. Defcartes a entrepris de démontrer l'immortalité de l'ame, on peut demander avec raifon fi elle fuit évidemment

vulgaris enim Philosophiæ principiis, id minimè sequitur, cùm vulgò velint brutorum animas ab illorum corporibus esse distinctas, quæ tamen cum illis intereant.

de cette distinction? Car, selon les principes de la Philosophie ordinaire, cela ne s'ensuit point du tout; vu qu'ordinairement ils disent, que les ames des bêtes sont distinctes de leurs corps, & que néanmoins elles périssent avec eux.

Hucusque responsionem protraxeram, & in animo erat ostendere quomodo secundùm Auctoris nostri principia, quæ ex ejus philosophandi ratione collegisse mihi videbar, ex reali mentis à corpore distinctione, illius immortalitas facillimè concludatur, cum ad me perlata est nova Viri Clarissimi lucubratiuncula, quæ cùm toti operi lucem multam affert, tum in hac parte eamdem prorsus adducit ad propositam quæstionem dissolvendam quæ eram allaturus.

J'avois étendu jusques ici cet Ecrit, & mon dessein étoit de démontrer comment, selon les principes de notre Auteur (lesquels je pensois avoir recueillis de sa façon de philosopher) de la réelle distinction de l'esprit d'avec le corps, son immortalité se conclut facilement, lorsqu'on m'a mis entre les mains un Sommaire [des six Méditations] fait par le même Auteur, qui, outre la grande lumiere qu'il apporte à tout son ouvrage, contenoit sur ce sujet les mêmes raisons que j'avois méditées pour la solution de cette question.

Quod verò spectat ad brutorum animas, satis insinuat aliis in locis, nullam iis inesse, sed tantum corpus modo quodam certo configuratum, & variis organis ita conflatum, ut operationes omnes in illo, & per illud fieri possint quas videmus.

Pour ce qui est des ames des bêtes, il a déja assez fait connoître, en d'autres lieux, que son opinion est, qu'elles n'en ont point; mais bien seulement un corps figuré d'une certaine façon, & composé de plusieurs différents organes, disposés de telle sorte, que toutes les opérations que nous remarquons en elles, peuvent être faites en lui & par lui.

Sed vereor ne hæc persuasiò in animis hominum fidem invenire possit, nisi validissimis rationibus comprobetur. Incredibile enim prima fronte apparet quomodo fieri possit, sine ullius animæ ministerio, ut lumen à lupi corpore reflexum in ovis oculos te-

Mais il y a lieu de craindre, que cette opinion ne puisse pas trouver créance dans les esprits des hommes, si elle n'est soutenue & prouvée par de très-fortes raisons. Car cela semble incroyable d'abord, qu'il se puisse faire, sans le ministere d'aucune ame, que la lumiere, par exemple, qui ré-

VII. Cl. N°. II. nuissima nervorum opticorum fila moveat, & ex illa motione ad cerebrum usque pertingente, spiritus animalis in nervos diffundatur, eo pacto quo necesse est ad hoc, ut ovis fugam arripiat.

fléchit du corps d'un loup dans les yeux d'une brebis, remue tellement les petits filets de ses nerfs optiques, qu'en vertu de ce mouvement, qui va jusqu'au cerveau, les esprits animaux soient répandus dans ses nerfs, en la maniere qui est requise pour faire que cette brebis prenne la fuite.

Unum hìc addam, quod de imaginationis à cogitatione, sive intelligentiâ distinctione, & illorum majori certitudine quæ ratione comprehendimus, quàm quæ corporeis sensibus observantur, Vir Cl. docet, summoperè à me probari. Jamdudum enim ab Augustino c. 15, de animæ quantitate didici, procul abjiciendos esse qui sibi persuadent minus esse certa quæ intelligentiâ cernimus, quàm quæ his corporeis oculis semper cum pituita bellum gerentibus: unde etiam aït, Solil. L. 1. C. 4. sensus se in geometrico negotio quasi navim expertum esse. *Nam cum*, inquit, *ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, & jam in solo positus cœpi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt : quare citius mihi videtur in terra posse navigari, quàm geometriam sensibus percipi, quamvis primò discentes aliquantum adjuvare videatur.*

J'ajouterai seulement ici, que j'approuve grandement ce que M. Descartes dit, touchant la distinction qui est entre l'imagination & la conception pure, ou l'intelligence ; & que ç'a toujours été mon opinion, que les choses que nous concevons par la raison, sont beaucoup plus certaines que celles que les sens corporels nous font appercevoir. Car il y a long-temps que j'ai appris de S. Augustin Chap. 15, De la quantité de l'ame, *qu'il faut rejetter le sentiment de ceux qui se persuadent, que les choses que nous voyons par l'esprit, sont moins certaines que celles que nous voyons par les yeux du corps, qui sont presque toujours troublés par la pituite. Ce qui fait dire au même S. Augustin, dans le livre premier de ses Solil. Chap.* 4 : *qu'il a expérimenté plusieurs fois, qu'en matiere de Géométrie, les sens sont comme des vaisseaux.* Car, *dit-il*, lorsque, pour l'établissement & la preuve de quelque proposition de Géométrie, je me suis laissé conduire par mes sens, jusqu'au lieu où je prétendois aller, je ne les ai pas plutôt quittés, que, venant à repasser par ma pensée toutes les choses qu'ils sembloient m'avoir apprises, je me suis trouvé l'esprit aussi incons-

tant, que font les pas de ceux que l'on vient de mettre à terre, après une longue navigation. C'eft pourquoi je penfe qu'on pourroit plutôt trouver l'art de naviger fur la terre, que de pouvoir comprendre la Géométrie par la feule entremife des fens; quoiqu'il femble pourtant qu'ils n'aident pas peu ceux qui commencent à l'apprendre. VII. Cl. N°. II.

De Deo.

Prioris de exiftentia Dei demonftrationis, quam in Meditatione tertia Auctor explicat, duæ funt partes : prior eft quod Deus fit, fi quidem ejus idea in me fit : pofterior eft, quod ego habens talem ideam non poffim effe nifi à Deo.

Circa priorem partem id unum mihi probatur, quod cùm Vir Cl. afferuiffet non nifi in judiciis falfitatem propriè reperiri, paulo poft tamen admittat ideas, non formaliter quidem, fed materialiter falfas effe poffe, quod ab ejus principiis diffonum mihi videtur.

Sed vereor ut in re obfcuriffimâ animi mei fenfa fatis dilucidè poffim explicare : res exemplo clarior fiet. Si inquit, *frigus fit tantùm privatio caloris, idea frigoris quæ illud mihi tam-*

De Dieu.

La premiere raifon que notre Auteur apporte pour démontrer l'exiftence de Dieu, laquelle il a entrepris de prouver dans fa troifieme Méditation, contient deux parties : la premiere eft; que Dieu exifte, parce que fon idée eft en moi; & la feconde, que moi, qui ai une telle idée, je ne puis venir que de Dieu.

Touchant la premiere partie, il n'y a qu'une chofe que je ne puis approuver, qui eft, que M. Defcartes ayant fait voir que la fauffeté ne fe trouve proprement que dans les jugements, néanmoins il dit un peu après, qu'il y a des idées qui peuvent, non pas à la vérité formellement, mais matériellement, être fauffes : ce qui me femble avoir de la répugnance avec fes principes. III. Contre l'Art. 23. de la 3e. Médit. Voyez la Rep. n. 3.

Mais, de peur qu'en une matiere fi obfcure, je ne puiffe pas expliquer ma penfée affez nettement, je me fervirai d'un exemple, qui la rendra plus manifefte. Si, *dit-il*, le froid eft feulement une privation de la chaleur,

VII. Cl. N°. II. *quam rem positivam repræsentat, materialiter falsa erit.*

Imo si frigus sit tantùm privatio, nulla poterit dari frigoris idea quæ illud mihi tamquam rem positivam repræsentet, & judicium hìc ab Auctore cum ideâ confunditur.

Quid enim est idea frigoris? Frigus ipsum, quatenùs est objectivè in intellectu. At si frigus sit privatio, non potest esse objectivè in intellectu per ideam, cujus esse objectivum sit ens positivum : ergo si frigus sit tantùm privatio, nunquan illius poterit esse idea positiva, & proindè nulla quæ materialiter falsa sit.

Confirmatur eodem argumento, quo probat Vir Cl. ideam entis infiniti, non posse non esse veram. Nam quamvis fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest ejus ideam nihil reale mihi exhibere.

Ita planè de omni idea positiva dici potest. Nam quamvis fingi possit frigus, quod arbitror ideâ positivâ repræsentari non esse positivum, non tamen fingi potest ideam positivam nihil reale & positivum mihi exhibere ; cùm idea positiva, non dicatur secundùm esse quod habet, tamquam modus cogitandi, eo enim modo omnes positivæ essent : sed ab esse ob-

l'idée qui me le représente comme une chose positive sera matériellement fausse.

Au contraire, si le froid est seulement une privation, il ne pourra y avoir aucune idée du froid, qui me le représente comme une chose positive : & ici notre Auteur confond le jugement avec l'idée.

Car qu'est-ce que l'idée du froid? C'est le froid même, en tant qu'il est objectivement dans l'entendement. Mais si le froid est une privation, il ne sauroit être objectivement dans l'entendement, par une idée, de qui l'être objectif soit un être positif. Donc si le froid est seulement une privation, jamais l'idée n'en pourra être positive ; & conséquemment il n'y en pourra avoir aucune qui soit matériellement fausse.

Cela se confirme par le même argument, que Monsieur Descartes emploie pour prouver que l'idée d'un être infini est nécessairement vraie : car, dit-il, bien que l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas néanmoins feindre que son idée ne me représente rien de réel.

La même chose se peut dire de toute idée positive. Car, encore que l'on puisse feindre que le froid, que je pense être représenté par une idée positive, ne soit pas une chose positive, on ne peut pas néanmoins feindre, qu'une idée positive ne me représente rien de réel & de positif ; vu que les idées ne sont pas appellées positives, selon l'être qu'elle ont en qualité de modes, ou de manieres de penser ;

jectivè quod continet, & menti nostræ exibet : potest ergo illa idea non esse frigoris idea, sed non potest esse falsa.

car, en ce sens, elles seroient toutes positives : mais elles sont ainsi appellées de l'être objectif, qu'elles contiennent & représentent à notre esprit. Partant cette idée peut bien n'être pas l'idée du froid, mais elle ne peut pas être fausse. VII. Cl. N°. II.

Sed, inquies, eo ipso falsa est, quòd non est frigoris idea; imo judicium tuum falsum, si illam judicas esse frigoris ideam : ipsa verò in te verissima : sicut idea Dei ne materialiter quidem falsa dici debet, quamvis illam quis possit transferre ad rem quæ non sit Deus, sicut fecerunt Idololatræ.

Mais, direz-vous, elle est fausse, pour cela même qu'elle n'est pas l'idée du froid. Au contraire, c'est un jugement qui est faux, si vous la jugez être l'idée du froid : mais pour elle, il est certain quelle est très-vraie. Tout ainsi que l'idée de Dieu ne doit pas, matériellement même être, appellée fausse, encore que quelqu'un la puisse transférer & rapporter à une chose qui ne soit point Dieu, comme ont fait les Idolâtres.

Denique illa frigoris idea quam dicis materialiter falsam esse, quid menti tuæ exhibet? Privationem? Ergo vera est. Ens positivum? Ergo non est frigoris idea. Et præterea quæ causa illius entis positivi objectivi, unde fieri vis ut materialiter falsa sit illa idea? *Ego*, inquis, *quatenùs à nihilo sum.* Ergo esse objectivum positivum alicujus ideæ à nihilo esse potest, quod præcipua Cl. Viri fundamenta convellit.

Enfin, cette idée du froid, que vous dites être matériellement fausse, que représente-t-elle à votre esprit? Une privation. Donc elle est vraie? Un être positif? Donc elle n'est pas l'idée du froid. Et de plus, quelle est la cause de cet être positif objectif, qui, selon votre opinion, fait que cette idée soit matériellement fausse? C'est, *dites-vous*, moi-même, en tant que je participe du néant. *Donc, l'être objectif positif de quelque idée peut venir du néant : ce qui néanmoins répugne tout-à-fait à vos premiers fondements.*

Sed pergamus ad posteriorem demonstrationis partem, quà quæritur, *utrum ipse habens ideam entis infiniti ab alio esse possim quàm ab ente infinito, & præsertim utrum à me ipso?* Contendit Vir Cl. me à me ipso esse non

IV. Contre l'Art. 25. de la 3e. Médit. Voyez la Rép. n. 4.

Mais venons à la seconde partie de cette Démonstration, en laquelle on demande : si moi, qui ai l'idée d'un être infini, je puis être par un autre que par un être infini; & principalement, si je puis être par moi-même? *Monsieur Descartes soutient que je*

VI. Cl. N°. II.

posse, eò quod *si mihi ipse esse darem*, darem etiam *omnes perfectiones quarum ideam in me esse animadverto*. Sed reponit acutè Theologus: *Esse à se non positivè* sumi debet, sed *negativè*, ut sit idem quod *non esse ab alio*. *Num verò*, inquit, *si aliquid à se est*, *id est* non ab alio, *quomodo probem istud omnia complecti & esse infinitum? Jam enim non audio si dicas : si à se est, sibi facilè omnia dedisset : nec enim à se est ut à causa, nec sibi ante prævius fuit, ut ante diligeret quod esset postmodum.*

* Voyez aux prem. objections pag. 8. nombr. 5.

ne puis être par moi-même, *d'autant que* si je me donnois l'être, je me donnerois aussi toutes les perfections dont je trouve en moi quelque idée. *Mais l'Auteur des premieres objections replique fort subtilement.* * Etre par soi, *ne doit pas être pris* positivement; *mais* négativement, *en sorte que ce soit la même chose que* n'être pas par autrui. Or, *ajoute-t-il*, si quelque chose est par soi, c'est-à-dire, *non par autrui*, comment prouverez-vous pour cela qu'elle comprend tout, & qu'elle est infinie? Car à présent je ne vous écoute point si vous dites, puisqu'elle est par soi, elle se sera aisément donné toutes choses; d'autant qu'elle n'est pas par soi comme par une cause, & qu'il ne lui a pas été possible avant qu'elle fût, de prévoir ce qu'elle pourroit être pour choisir ce qu'elle seroit après.

Ut hoc argumentum dissolvat, contendit Vir Cl. *esse à se* non *negativè*, sed *positivè* debere sumi, etiam quantùm ad Deum spectat; ita ut Deus *quodammodo idem præstet respectu sui ipsius, quod causa efficiens respectu sui effectùs*; quod sanè durum mihi videtur & falsum,

Pour répondre à cet argument, *M. Descartes soutient* (**) *que cette façon de parler*, être par soi, *ne doit pas être prise* négativement, *mais* positivement, *eu égard même à l'existence de Dieu : en telle sorte que Dieu* fait, en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet. *Ce qui me semble un peu hardi*, *& n'être pas véritable.*

Itaque partim cum Viró Cl. consentio, partim ab illo dissentio. Fateor enim non posse me

C'est pourquoi je conviens en partie avec lui, *& en partie je n'y conviens pas. Car j'avoue bien que je ne puis être*

(**) Réponse aux premieres objections; page 33. n. 4.

à me ipso esse nisi positivè. Nego verò idem de Deo dici debère: imo arbitror manifestam esse contradictionem, quòd aliquid sit à se ipso positivè, & tamquam à causâ. Unde idem efficio quod Auctor noster, sed aliâ planè viâ, in hunc scilicet modum.

Ut à me ipso essem, deberem à me ipso esse *positivè* & tamquam à causâ. Ergo fieri non potest ut à me ipso sim. Hujus syllogismi propositionem probant Viri Cl. rationes ex eo desumptæ quòd cùm temporis partes à se mutuò sejungi possint, ex eo quòd sim, *non sequatur me futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis.*

Quod verò ad sumptionem attinet, illam arbitror adeo claram esse lumine naturali, ut vix probari possit nisi nugatoriè, notum probando per minus notum. Imo illius veritatem Auctor videtur agnovisse, cùm apertè inficiari ausus non est. Hæc quæso verba pensentur in Responsione ad Theologum.

Non dixi, inquit, *impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius. Etsi enim apertè id*

être par moi-même que positivement; VII. Cr. N°. II.
mais je nie que le même se doive dire de Dieu. Au contraire, je trouve une manifeste contradiction, que quelque chose soit par soi positivement, & comme par une cause. C'est pourquoi je conclus la même chose que notre Auteur; mais par une voie tout-à-fait différente, en cette sorte.

Pour être par moi-même, je devrois être par moi positivement, *& comme par une cause : donc il est impossible que je sois par moi-même. La majeure de cet argument est prouvée par ce qu'il dit lui-même*, que les parties du temps pouvant être séparées, & ne dépendant point les unes des autres, il ne s'ensuit pas de ce que je suis, que je doive être encore à l'avenir; si ce n'est qu'il y ait en moi quelque puissance réelle & positive, qui me crée quasi derechef en tous les moments.

Quant à la mineure (à savoir, que je ne puis être par moi positivement & comme par une cause) *elle me semble si manifeste par la lumiere naturelle, que ce seroit en vain qu'on s'arrêteroit à la vouloir prouver; puisque ce seroit perdre le temps à prouver une chose connue par une autre moins connue. Notre Auteur même semble en avoir reconnu la vérité, lorsqu'il n'a pas osé la nier ouvertement. Car, je vous prie, examinons soigneusement ces paroles de sa réponse * aux premières objections.*

Je n'ai pas dit, *dit-il*, qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même. Car encore

* Voyez Rep. aux prem. objection L. 15. pag. 31.

VII. Cl. N°. II. *verum sit, quando restringitur efficientis significatio, ad illas causas quæ sunt effectibus tempore priores, vel quæ ab ipsis sunt diversæ, non tamen videtur in hac quæstione ita esse restringenda, quia lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu.*

que cela soit manifestement véritable, quand on restreint la signification d'efficient à ces sortes de causes qui sont différentes de leurs effets, ou qui les précedent en temps, il ne semble pas néanmoins que, dans cette question, on la doive ainsi restreindre; parce que la lumiere naturelle ne nous dicte point que ce soit le propre de la cause efficiente de précéder en temps son effet.

Optimè quantùm ad prius membrum; sed cur omissum posterius, nec additum idem lumen naturale non dictare ad rationem efficientis requiri ut diversa sit à suo effectu, nisi quia per lumen ipsum naturale id asserere non licebat?

Cela est fort bon pour ce qui regarde le premier membre de cette distinction. Mais pourquoi a-t-il omis le second, & que n'a-t-il ajouté; que la même lumiere naturelle ne nous dicte point, que ce soit le propre de la cause efficiente, d'être différente de son effet; sinon, parce que la lumiere naturelle ne lui permettoit pas de le dire?

Et sanè cùm effectus omnis à causa dependeat, à causa esse suum accipiat, nonne clarum est idem à se ipso dependere non posse, idem à se ipso suum esse accipere non posse?

Et de vrai, tout effet dépendant de sa cause, & recevant d'elle son être, n'est-il pas très-évident qu'une même chose ne peut pas dépendre ni recevoir l'être de soi-même?

Præterea causa omnis est effectûs causa, & effectus causæ effectus; & proindè mutua est inter causam & effectum habitudo: at habitudo non nisi duorum est.

De plus, toute cause est la cause d'un effet, & tout effet est l'effet d'une cause; & partant il y a un rapport mutuel entre la cause & l'effet: or il ne peut y avoir de rapport mutuel qu'entre deux choses.

Deinde concipi sine absurditate non potest rem aliquam accipere esse, & tamen illud idem esse habere priusquam conceperimus illud jam accepisse. At istud contingeret si notiones causæ & effectûs eidem rei respectu sui ipsius tribueremus. Quæ est enim

En après, on ne peut concevoir sans absurdité qu'une chose reçoive l'être, & que néanmoins cette même chose ait l'être auparavant que nous ayions conçu qu'elle l'ait reçu. Or cela arriveroit si nous attribuiions les notions de cause & d'effet à une même chose au regard de soi-même. Car qu'elle est

notio causæ? Dans esse. Quæ notio effectûs? Accipere esse. Prior est autem naturâ notio causæ, quàm notio effectûs.

Jam verò concipere non possumus rem aliquam sub notione causæ, ut dantem esse, nisi illam concipiam habere esse. Nemo enim dat quod non habet. Ergo priùs rem conciperemus habere esse, quàm conciperemus illud eam accepisse; & tamen in eo qui accipit, priùs est accipere quam habere.

Aliter ea ratio formari potest. Nemo dat quod non habet. Ergo nemo potest sibi dare esse, nisi qui jam illud esse habeat. Si autem jam habet, ut quid sibi illud daret?

Denique afferit lumine naturali, notum esse creationem à conservatione solâ ratione distingui; at eodem lumine naturali notum est nihil se ipsum creare posse: ergo nec se ipsum conservare.

Verùm si a thesi generali ad hypothesim de Deo specialem descendamus, res adhuc meo judicio manifestior erit; Deum à se ipso *positivè* esse non posse, sed tantùm *negativè*; id est non ab alio.

Ac primùm quidem id patet ex ratione quam affert V. C. ad probandum si corpus *à se sit*, debere à se ipso esse *positivè*. *Temporis*

la notion d'une cause? Donner l'être. VII. Cl. N°. II.
Quelle est la notion d'un effet? Le recevoir. Or la notion de la cause précede naturellement la notion de l'effet.

Maintenant nous ne pouvons pas concevoir une chose sous la notion de cause, comme donnant l'être, si nous ne concevons qu'elle l'a : car personne ne peut donner ce qu'il n'a pas : donc nous concevrions premiérement qu'une chose a l'être, que nous ne concevrions qu'elle l'a reçu; & néanmoins, en celui qui reçoit, recevoir précede l'avoir.

Cette raison peut être encore ainsi expliquée. Personne ne donne ce qu'il n'a pas; donc personne ne se peut donner l'être que celui qui l'a déja. Or s'il l'a déja pourquoi se le donneroit-il?

Enfin il dit, qu'il est manifeste par la lumiere naturelle, que la création n'est distinguée de la conservation que par la raison : *mais il est aussi manifeste, par la même lumiere naturelle, que rien ne peut se créer soi-même; ni par conséquent aussi se conserver.*

Que si, de la these générale nous descendons à l'hypothese spéciale de Dieu, la chose sera encore, à mon avis, plus manifeste; à savoir que Dieu ne peut être par soi positivement, *mais seulement* négativement, *c'est-à-dire non par autrui.*

Et premiérement cela est évident, par la raison que M. Descartes apporte, pour prouver que si un corps est par soi, *il doit être par* soi positive-

VII. Cl. N°. II. *enim*, inquit, *partes aliæ ab aliis non pendent; nec proinde ex eo quòd illud corpus supponatur ad hoc usque tempus à se fuisse, id est sine causâ, hoc sufficit ut etiam in posterum sit futurum, nisi aliqua potentia in eo sit, ipsum continuò veluti reproducens.*

ment. Car, dit-il, les parties du temps ne dépendent point les unes des autres; & partant, de ce que l'on suppose qu'un corps, jusqu'à cette heure, a été par soi, c'est-à-dire, sans cause, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il doive être encore à l'avenir, si ce n'est qu'il y ait en lui quelque puissance réelle & positive, qui pour ainsi dire le produise continuellement.

At tantùm abest ut hæc ratio in ente summè perfecto sive infinito locum habere possit, quin potius contrarium ob contrarias causas evidenter deduci possit. In idea enim entis infiniti continetur, quòd ejus duratio sit etiam infinita, scilicet nullis clausa limitibus; ac proinde indivisibilis, permanens, tota simul, & in qua, non nisi per errorem & intellectûs imperfectionem, concipi possit prius & posterius.

Mais tant s'en faut que cette raison puisse avoir lieu lorsqu'il est question d'un être souverainement parfait & infini, qu'au contraire, pour des raisons tout-à-fait opposées, il faut conclure tout autrement. Car dans l'idée d'un infini, l'infinité de sa durée y est aussi contenue; c'est-à-dire, qu'elle n'est renfermée d'aucunes limites, & partant qu'elle est indivisible, permanente & subsistante tout à la fois, & dans laquelle on ne peut, sans erreur & qu'improprement, à cause de l'imperfection de notre esprit, concevoir de passé ni d'avenir.

Unde manifestè sequitur, concipi non posse ens infinitum, vel per momentum existere, quin simul concipiatur & semper extitisse, & in æternum existentiam habiturum (quod Auctor ipse alicubi docet) ut proinde vanum sit quærere cur in se perseveret.

D'où il est manifeste qu'on ne peut concevoir qu'un être infini existe, quand ce ne seroit qu'un moment, qu'on ne conçoive en même temps, qu'il a toujours été & qu'il sera éternellement, (ce que notre Auteur même dit en quelque endroit). Et partant que c'est une chose superflue de demander pourquoi elle persévere dans l'être.

Imò, ut frequenter docet Augustinus (quo nemo unquam post Auctores sacros, digniùs & sublimiùs de Deo locutus est) in Deo nullum est vel fuisse vel futurum esse, sed semper esse; ut hinc evidentiùs appareat non nisi cum ab-

Voire même, comme l'enseigne St. Augustin (lequel après les Auteurs sacrés, a parlé de Dieu plus hautement & plus dignement qu'aucun autre) en Dieu il n'y a point de passé, ni de futur, mais un continuel présent: ce qui fait voir clairement qu'on ne peut,

surditate quæri posse, cur Deus in esse perseveret, cùm hæc questio manifestè involvat prius & posterius, præteritum & futurum, quæ ab entis infiniti notione excludi debent.

Præntereà Deus à se esse *positivè* cogitari non potest, quasi se ipsum primò produxerit: fuisset enim antequam esset; sed tantùm (ut sæpius declarat Auctor) quia se reverà conservat.

At in ens infinitum conservatio non magis cadit quàm prima productio. Quid enim, quæso, conservatio, nisi continua quædam rei reproductio; undeconservatio omnis supponit primam productionem. Et propterea nomen ipsum continuationis sicut & conservationis potentialitatem quamdam involvit. Ens autem infinitum actus est purissimus sine ullâ potentialitate.

Concludamus igitur, concipi non posse, Deum esse à se ipso *positivè*, nisi per imperfectionem nostri intellectûs, Deum instar rerum creatarum concipientis: quod magis adhuc constabit alia ratione.

Causa efficiens rei alicujus non quæritur nisi ratione existentiæ, non verò ratione essentiæ; verbi gratia, si triangulum conspicio, causam efficientem quæ-nam per quam factum sit ut hic

sans absurdité, demander pourquoi Dieu persévere dans l'être ; vu que cette question enveloppe manifestement le devant & l'après, le passé & le futur, qui doivent être bannis de l'idée d'un être infini. VII. Cl. N°. II.

De plus, on ne sauroit concevoir que Dieu soit par soi positivement, *comme s'il s'étoit lui-même premiérement produit : car il auroit été auparavant que d'être ; mais seulement (comme notre Auteur déclare en plusieurs lieux) parce qu'en effet il se conserve.*

Mais la conservation ne convient pas mieux à l'être infini que la premiere production. Car qu'est-ce, je vous prie, que la conservation, sinon une continuelle reproduction d'une chose ; d'où il arrive que toute conservation suppose une premiere production. Et c'est pour cela même que le nom de continuation, comme aussi celui de conservation, étant plutôt des noms de puissance que d'acte, emportent avec soi quelque capacité ou disposition à recevoir : mais l'être infini est un acte très-pur, incapable de telles dispositions.

Concluons donc, que nous ne pouvons concevoir que Dieu soit par soi positivement, *sinon à cause de l'imperfection de notre esprit, qui conçoit Dieu à la façon des choses créées : ce qui sera encore plus évident par cette autre raison.*

On ne demande point la cause efficiente d'une chose, sinon à raison de son existence, & non à raison de son essence : par exemple, quand on demande la cause efficiente d'un triangle, on demande qui a fait que ce

VII. Cl. N°. II.

triangulus exifteret; fed caufam efficientem fine absfurditate non quæram, cur triangulus habeat tres angulos æquales duobus rectis. Et id quærenti non bene refponderetur per caufam efficientem ; fed id tantùm quia ea eft natura trianguli. Unde Mathematici, quia de fui objecti exiftentiâ non agunt, nihil demonftrant per efficientem & finem. At non minus eft de effentia entis infiniti quòd exiftat, imo etiam, fi velis, quòd in effe perfeveret, quàm de effentia trianguli habere tres angulos æquales duobus rectis. Ergo ficut quærenti cur triangulus tres angulos æquales duobus rectis habeat, refponderi non debet per caufam efficientem, fed dicendum folummodò, eam effe æternam & immutabilem trianguli naturam: ita quærenti cur Deus fit, vel in effe perfeveret, nulla vel in Deo, vel extra Deum caufa efficiens vel quafi caufa efficiens (de re enim non de nomine difputo) quærenda eft; fed id unum pro ratione afferendum, quia ea eft natura entis fummè perfecti.

triangle foit au monde : mais ce ne feroit pas fans abfurdité que je demanderois la caufe efficiente pourquoi un triangle a fes trois angles égaux à deux droits? Et à celui qui feroit cette demande, on ne répondroit pas bien par la caufe efficiente : mais on doit feulement répondre, parce que telle eft la nature du triangle. D'où vient que les Mathématiciens qui ne fe mettent pas beaucoup en peine de l'exiftence de leur objet, ne font aucune démonftration par la caufe efficiente & finale. Or il n'eft pas moins de l'effence d'un être infini d'exifter, voire même, fi vous le voulez, de perfévérer dans l'être, qu'il eft de l'effence d'un triangle d'avoir fes trois angles égaux à deux droits : donc tout ainfi qu'à celui qui demanderoit pourquoi un triangle a fes trois angles égaux à deux droits, on ne doit pas répondre par la caufe efficiente, mais feulement parce que telle eft la nature immuable & éternelle du triangle : de même fi quelqu'un demande pourquoi Dieu eft, ou pourquoi il ne ceffe point d'être, il ne faut point chercher en Dieu, ni hors de Dieu, de caufe efficiente ou quafi efficiente (car je ne difpute pas ici du nom, mais de la chofe) mais il faut dire, pour cette raifon; parce que telle eft la nature de l'être fouverainement parfait.

* Voyez Rep. aux prem. objections pag. 32. L. 5.

Unde ad id quod ait Vir Cl. *dictare lumen naturæ nullam rem exiftere de qua non liceat petere cur exiftat, five in ejus caufam efficientem inquirere ; aut fi non*

C'eft pourquoi, à ce que dit M. Defcartes *, que la lumiere naturelle nous dicte, qu'il n'y a aucune chofe de laquelle il ne foit permis de demander pourquoi elle exifte, ou dont on ne puiffe rechercher la caufe ef-

habeat, cur illa non indigeat, postulare? Respondeo petenti cur Deus existat, non per causam efficientem respondendum esse, sed nihil aliud, quàm quia Deus est, seu ens infinitum: & in ejus causam efficientem inquirenti, respondendum, causâ efficienti non indigere: & rursum percunctanti cur illâ non indigeat, respondendum quia ens infinitum est, cujus existentia est sua essentia: ea enim solummodò causâ efficienti indigere, in quibus existentiam actualem ab essentia distinguere licet.

Quamobrem corrunt quæ verbis citatis subjungit. *Adeò* inquit, *ut si putarem nullam rem idem quodammodò esse posse erga se ipsam quod est causa efficiens erga effectum, tantùm abest ut inde concluderem, aliquam esse causam primam, quin è contra ejus ipsius quæ vocaretur prima, causam rursùs inquirerem; & ita nunquam ad ullam omnium primam devenirem.*

Imo verò si putarem cujuscumque rei causam efficientem, vel quasi efficientem esse quærendam, cujuscumque rei assignatæ causam ab ea diversam inquirerem, cùm evidentissimum mihi sit nihil ullo modo erga se ipsum esse

ficiente; ou bien, si elle n'en a point, VII. Cl.
demander pourquoi elle n'en a pas N°. II.
besoin? *Je réponds que si on demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas répondre, par la cause efficiente; mais seulement parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire un être infini. Que si on demande quelle est sa cause efficiente, il faut répondre qu'il n'en a pas besoin. Et enfin, si on demande pourquoi il n'en a pas besoin, il faut répondre, parce qu'il est un être infini, duquel l'existence est son essence: car il n'y a que les choses dans lesquelles il est permis de distinguer l'existence actuelle de l'essence, qui aient besoin de cause efficiente.*

Et partant, ce qu'il a ajoute immédiatement après les paroles que je viens de citer, se détruit de soi-même, à savoir: Si je pensois, *dit-il*, qu'aucune chose ne pût en quelque façon être à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet; tant s'en faut que de-là je voulusse conclure, qu'il y a une premiere cause, qu'au contraire, de cela même qu'on l'appelleroit premiere, je rechercherois derechef la cause, & ainsi je ne viendrois jamais à une premiere.

Car, au contraire, si je pensois que de quelque chose que ce fût il fallût rechercher la cause efficiente, ou quasi efficiente, j'aurois dans l'esprit de chercher une cause différente de cette chose; d'autant qu'il est manifeste que rien

VII. Cl. N°. II. posse, quod est causa efficiens erga effectum.

Monendus verò mihi videtur ut hæc attentè, diligenterque consideret, quia certò scio vix ullum Theologum reperiri posse, qui non eâ propositione offendatur; quòd Deus à se ipso sit *positivè* & tamquam à causâ.

Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, *non aliter nobis constare quæ à nobis clarè & distinctè percipiuntur, vera esse, quàm quia Deus est.*

At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id à nobis clarè & evidenter percipitur. Ergo priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet verum esse quodcumque à nobis clarè & evidenter percipitur.

Addo quod exciderat, falsum mihi videri, quod pro certo affirmat Vir Cl. *nihil in se quatenus est res cogitans, esse posse, cujus conscius non sit*; per *se* enim, quatenus est res cogitans, nihil aliud intelligit quàm mentem suam quatenus à corpore distincta est. At quis non videt multa in mente esse posse, quorum mens conscia non sit? Mens infantis in matris utero habet vim cogitandi; at ejus conscia non est. Mitto innumera similia

ne peut en aucune façon être, à l'égard de soi-même, ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet.

Or il me semble que notre Auteur doit être averti, de considérer diligemment & avec attention toutes ces choses; parce que je suis assuré qu'il y a peu de Théologiens qui ne s'offensent de cette proposition; à savoir, que Dieu est par soi positivement, & comme par une cause.

Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est, de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit; que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement & distinctement sont vraies qu'à cause que Dieu est ou existe.

Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très-clairement & très-distinctement: donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement & distinctement sont toutes vraies.

J'ajouterai une chose qui m'étoit échappée, c'est à savoir, que cette proposition me semble fausse, que M. Descartes donne pour une vérité très-constante; à savoir, que rien ne peut être en lui, en tant qu'il est une chose qui pense, dont il n'ait connoissance. *Car, par ce mot*, en lui; *en tant qu'il est une chose qui pense, il n'entend autre chose que son esprit, en tant qu'il est distingué du corps. Mais qui ne voit qu'il peut y avoir plusieurs choses en l'esprit, dont l'esprit même n'ait aucune connoissance?* De

par exemple, l'esprit d'un enfant, qui est dans le ventre de sa mere, a bien la vertu ou la faculté de penser, mais il n'en a pas connoissance. Je passe sous silence un grand nombre de semblables choses. VII. Cl. N°. II.

De iis que Theologos morari possunt.

Des choses qui peuvent arrêter les Théologiens.

VII. Objections générales contre les 6. Médit. Voyez la Rep. n. 7.

Ut tædiosum sermonem aliquando absolvam, libet hìc brevitati consulere, & res potius indicare quàm de iis accuratiùs disputare.

Enfin, pour finir un discours qui n'est déja que trop ennuyeux, je veux ici traiter les choses le plus briévement qu'il me sera possible; & à ce sujet mon dessein est de marquer seulement les difficultés, sans m'arrêter à une dispute plus exacte.

Primùm vereor ne quosdam offendat liberior hæc philosophandi ratio, quâ omnia revocantur in dubium: & sanè Auctor ipse fatetur in *Methodo*, mediocribus ingeniis hanc viam esse periculosam: fateor tamen hanc invidiam in *Synopsi* mitigari.

Premiérement, je crains que quelques-uns ne s'offensent de cette libre façon de philosopher, par laquelle toutes choses sont révoquées en doute. Et de vrai, notre Auteur même confesse, dans sa Méthode, que cette voie est dangereuse pour les foibles esprits : j'avoue néanmoins qu'il tempere un peu le sujet de cette crainte, dans l'Abrégé de sa premiere Méditation.

Verumtamen haud scio an aliquâ præfatiunculâ hæc Meditatio præmuniri debeat, quâ significetur de iis rebus seriò non dubitari; sed ut iis aliquantisper sepositis quæ vel *minimam & hyperbolicam*, ut Auctor ipse vocat alio in loco, *dubitandi occasionem* relinquunt, aliquid ita firmum & stabile reperiri possit, ut de eo ne pervicacissimo quidem liceat vel tantillum dubitare. Unde etiam fit ut loco illorum verborum *quod*

Toutefois je ne sais s'il ne seroit point à propos de la munir de quelque Préface, dans laquelle le Lecteur fût averti, que ce n'est pas sérieusement & tout de bon que l'on doute de ces choses; mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles qui peuvent laisser le moindre doute, *ou comme parle notre Auteur en un autre endroit*, qui peuvent donner à notre esprit une occasion de douter la plus hyperbolique, *nous voyions si, après cela, il n'y aura pas moyen de*

VII. Cl. N°. II. *cùm auctorem meæ originis, ignorarem*, reponendum censerem *ignorare me fingerem.*

trouver quelque vérité, qui soit si ferme & si assurée, que les plus opiniâtres n'en puissent aucunement douter. Et aussi, au lieu de ces paroles, ne connoissant pas l'auteur de mon origine, *je penserois qu'il vaudroit mieux mettre*, feignant de ne pas connoître (*a*).

In Meditatione IV de vero & falso, multas ob causas quas longum esset recensere, vehementer optarem, ut in ipsa Meditatione, vel in Synopsi duo significaret. Primum est, se dum causam erroris inquirit, de illo potissimùm satagere, qui committitur in dijudicatione veri & falsi; non autem de illo qui contingit in persecutione boni & mali.

Dans la quatrieme Méditation, qui traite du vrai & du faux, je voudrois, pour plusieurs raisons qu'il seroit long de rapporter ici, que M. Descartes dans son Abrégé, *ou dans le tissu même de cette* Méditation, *avertit le Lecteur de deux choses. La premiere; que, lorsqu'il explique la cause de l'erreur, il entend particuliérement parler de celle qui se commet dans le discernement du vrai & du faux, & non pas de celle qui arrive dans la poursuite du bien & du mal.*

Cùm enim prius illud sufficiat ad Auctoris institutum & scopum, & quæ hìc dicuntur de causa erroris in gravissimas objectiones incidant, si etiam ad posterius caput se extendant, prudentia, nisi fallor, exigit, & flagitat docendi ordo, cujus Auctor noster amantissimus est, ut quæcumque ad rem non faciunt, & altercationibus ansam præbere possunt, omittantur; ne dum lector de superfluis inutiliter jurgatur, à necessariorum perceptione retardetur.

Car puisque cela suffit pour le dessein & le but de notre Auteur, & que les choses qu'il dit ici touchant la cause de l'erreur, souffriroient de très-grandes objections, si on les étendoit aussi à ce qui regarde la poursuite du bien & du mal, il me semble qu'il est de la prudence, & que l'ordre même; dont notre Auteur paroît si jaloux, requiert, que toutes les choses qui ne servent point au sujet, & qui peuvent donner lieu à plusieurs disputes, soient retranchées; de peur que, tandis que le Lecteur s'amuse inutilement à disputer des choses qui sont superflues, il ne soit diverti de la connoissance des nécessaires.

Alterum quod Auctorem nostrum indicare velim, est, se, dùm asserit nulli nos rei assentiri

La seconde chose dont je voudrois

(*a*) [M. Descartes a suivi ce conseil de M. Arnaud.]

VI. Cl. N°. II.

debere, nisi quam clarè & distincte noverimus, de iis tantùm rebus agere, quæ ad disciplinas spectant, & sub intelligentiam cadunt; non verò de iis quæ ad fidem pertinent, & ad vitam agendam: itaque se damnare opinantium temeritatem, non prudenter credentium persuasionem.

que notre Auteur donnât quelque avertissement, est que lorsqu'il dit que nous ne devons donner notre créance qu'aux choses que nous concevons clairement & distinctement, cela s'entend seulement des choses qui concernent les sciences, & qui tombent sous notre intelligence, & non pas de celles qui regardent la foi, & les actions de notre vie : ce qui a fait qu'il a toujours condamné l'arrogance & présomption de ceux qui opinent; c'est-à-dire, de ceux qui présument savoir ce qu'ils ne savent pas; mais qu'il n'a jamais blâmé la juste persuasion de ceux qui croient avec prudence.

Tria enim sunt, ut sapienter monet Augustinus, de utilitate credendi C. 11, *velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima : intelligere, credere, opinari.*

Car comme remarque fort judicieusement S. Augustin au Chapitre 11 de l'utilité de la croyance; il y a trois choses en l'esprit de l'homme, qui ont entr'elles un grand rapport, & semblent quasi n'être qu'une même chose, mais qu'il faut néanmoins très-soigneusement distinguer : *savoir est*, entendre, croire, & opiner.

Intelligit *qui certa ratione aliquid comprehendit.* Credit, *qui gravi aliqua auctoritate commotus, verum esse arbitratur etiam quod certa ratione non comprehendit :* opinatur, *qui quod nesciat se scire existimat. Opinari autem duas ob res turpissimum est: quod ediscere non potest, qui sibi jam se scire persuasit, si modò illud disci potest, & per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est.*

Celui-là *entend*, qui comprend quelque chose par des raisons certaines. Celui-là *croit*, lequel emporté par le poids & le crédit de quelque grave & puissante autorité, tient pour vrai cela même qu'il ne comprend pas par des raisons certaines. Celui-là *opine*, qui se persuade, ou plutôt qui présume de savoir ce qu'il ne sait pas. Or c'est une chose honteuse & fort indigne d'un homme, que *d'opiner*, pour deux raisons. La premiere; pource que celui-là n'est plus en état d'apprendre, qui s'est déja persuadé de savoir ce qu'il ignore : & la seconde; pource que la

VII. Cl.
N°. II.

présomption est de soi la marque d'un esprit mal fait, & d'un homme de peu de sens.

Quod intelligimus igitur debemus rationi : *quod credimus*, auctoritati : *quod opinamur* errori. *Hæc dicta sunt ut intelligeremus nos retenta fide illarum etiam rerum quas nondum comprehendimus, à temeritate opinantium vindicari.*

Donc ce que nous entendons, nous le devons *à la raison* : ce que nous croyons, *à l'autorité* ; ce que nous opinons, *à l'erreur.* Je dis cela afin que nous sachions, qu'ajoutant foi, même aux choses que nous ne comprenons pas encore, nous sommes exempts de la présomption de ceux qui opinent.

Nam qui dicunt nihil esse credendum nisi quod scimus, id unum cavent nomen opinationis : quod fatendum est turpe ac miserrimum. Sed si quis diligenter consideret plurimùm interesse, utrum se scire quis putet, an quod nescire se intelligit, credat aliquâ auctoritate commotus, profectò erroris & inhumanitatis atque superbiæ crimen vitabit.

Car ceux qui disent qu'il ne faut rien croire que ce que nous savons, tâchent seulement de ne point tomber dans la faute de ceux qui opinent ; laquelle en effet est de soi honteuse & blâmable. Mais si quelqu'un considere avec soin la grande différence qu'il y a entre celui qui présume savoir ce qu'il ne sait pas, & celui qui croit ce qu'il sait bien qu'il n'entend pas, y étant toutefois porté par quelque puissante autorité, il verra que celui-ci évite sagement le péril de l'erreur, le blâme de peu de confiance & d'humanité, & le péché de superbe.

Et paulò post C. 12 subjungit: *Multa possunt afferri quibus ostendatur nihil omnino humanæ societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus quod non potuerimus tenere perceptum.* Huc usque Augustinus.

Et un peu après Chapitre 12 il ajoute. On peut apporter plusieurs raisons qui feront voir qu'il ne reste plus rien d'assuré parmi la société des hommes, si nous sommes résolus de ne rien croire que ce que nous pourrons connoître certainement. *Jusques ici S. Augustin.*

Quanti momenti sit Virum Cl. hæc distinguere, ne multi hoc tempore ad impietatem proclives, illius verbis ad eversionem fidei

M. Descartes peut maintenant juger combien il est nécessaire de distinguer ces choses, de peur que plusieurs de ceux qui penchent aujourd'hui vers l'impiété, ne puissent se servir de ces

abuti possent, ipse facilè pro sua purdentia judicabit.

Verùm quod maximè Theologis offendiculo fore prævideo, est, quòd secundum Viri Cl. dogmata, salva & integra remanere non posse videantur, quæ de Sacrosanctis Altaris mysteriis docet Ecclesia. Fide enim credimus ablatâ ab eucharistico pane panis substantiâ, sola illic accidentia remanere: ea autem sunt extensio, figura, color, odor, sapor, aliæque sensibles qualitates.

Qualitates sensibles nullas esse putat Vir Cl. sed tantummodò varias corpusculorum nobis adjacentium motiones, quibus varias illas impressiones percipimus, quas deinde coloris, saporis, odoris, nominibus appellamus: restant ergo figura, extensio, mobilitas. At negat Auctor facultates illas absque aliqua substantia cui insint, posse intelligi; nec poinde etiam absque illa existere: quod etiam repetit in responsione ad Theologum.

Nec agnoscit inter illas affectiones & substantiam, distinctionem nisi formalem, quæ sufficere non videtur, ut quæ sic distinguntur à se invicem etiam divinitùs separentur.

Non dubito quin quâ pietate est Vir Clarissimus, id attentè di-

paroles, pour combattre la foi & la vérité de notre créance. VII. Cl. N° II.

Mais ce dont je prévois que les Théologiens s'offenseront le plus, est, que, selon ses principes, il ne semble pas que les choses que l'Eglise nous enseigne touchant le sacré mystere de l'Eucharistie, puissent subsister & demeurer en leur entier. Car nous tenons pour article de foi, que la substance du pain étant ôtée du pain Eucharistique; les seuls accidents y demeurent. *Or ces accidents sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, & les autres qualités sensibles.*

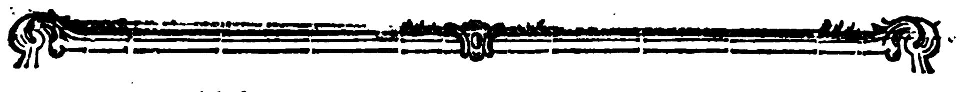
De qualités sensibles, notre Auteur n'en reconnoît point; mais seulement certains différents mouvements des petits corps qui sont autour de nous, par le moyen desquels nous sentons ces différentes impressions, lesquelles puis après nous appellons du nom de couleur, de saveur, d'odeur &c. Ainsi il reste seulement la figure, l'étendue & la mobilité. Mais notre Auteur nie que ces facultés puissent être entendues sans quelque substance en laquelle elles résident, & partant aussi qu'elles puissent exister sans elle: ce que même il répete dans ses réponses aux premieres objections.

Il ne reconnoît point aussi entre ces modes ou affections & la substance, d'autre distinction que la formelle; laquelle ne suffit pas, ce semble, pour que les choses qui sont ainsi distinguées puissent être séparées l'une de l'autre, même par la toute-puissance de Dieu.

Je ne doute point que M. Descartes, dont la piété nous est très-connue,

VII. Cl. N°. II. ligenterque perpendat, & summo sibi studio judicet incumbendum, ne cùm Dei causam adversus impios agere meditatur, fidei illius auctoritate fundatæ, & cujus beneficio immortalem illam vitam quam hominibus persuadendam suscepit, se consecuturum sperat aliqua in re periculum creasse videatur.

n'examine & ne pese diligemment ces choses, & qu'il ne juge bien qu'il y faut soigneusement prendre garde, qu'en tâchant de soutenir la cause de Dieu contre l'impiété des libertins, il ne semble pas leur avoir mis des armes en main, pour combattre une foi que l'autorité du Dieu qu'il défend à fondée, & au moyen de laquelle il espere parvenir à cette vie immortelle qu'il a entrepris de persuader aux hommes.



RÉPONSES
DE
M. DESCARTES

Aux Quatriemes Objections faites par Monsieur Arnauld Docteur en Théologie. (*a*)

Lettre de l'Auteur au R. P. Marsenne.

Mon Révérend Pére.

IL m'eût été difficile de souhaiter un plus clair-voyant & plus of- VII. Cl. N°. II.
ficieux examinateur de mes Ecrits, que celui dont vous m'avez envoyé les remarques; car il me traite avec tant de douceur & de civilité, que je vois bien que son dessein n'a pas été de rien dire contre moi, ni contre le sujet que j'ai traité; & néanmoins c'est avec tant de soin qu'il a examiné ce qu'il a combattu, que j'ai raison de croire, que rien ne lui a échappé. Et outre cela il insiste si vivement contre les choses qui n'ont pu obtenir de lui son approbation, que je n'ai pas sujet de craindre, qu'on estime que la complaisance lui ait rien fait dissimuler. C'est pourquoi je ne me mets pas tant en peine des objections qu'il m'a faites, que je me réjouis de ce qu'il n'y a point plus de choses en mon Ecrit auxquelles il contredise.

(*a*) [M. Descartes a composé ces réponses en latin. M. Clerselier les a traduites en françois, & M. Descartes a revu & corrigé la traduction.]

RÉPONSE

A LA PREMIERE PARTIE.

DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN.

VII. Cl. N°. II. JE ne m'arrêterai point ici à le remercier du secours qu'il m'a donné, en me fortifiant de l'autorité de S. Augustin, & de ce qu'il a proposé mes raisons de telle sorte, qu'il sembloit avoir peur que les autres ne les trouvassent pas assez fortes & convaincantes.

Mais je dirai d'abord en quel lieu j'ai commencé de prouver, comment, *de ce que je ne connois rien autre chose qui appartienne à mon essence*, c'est-à-dire, à l'essence de mon esprit, *sinon, que je suis une chose qui pense, il s'ensuit qu'il n'y a aussi rien autre chose qui en effet lui appartienne.* C'est au même lieu où j'ai prouvé que Dieu est, ou existe: ce Dieu, dis-je, qui peut faire toutes les choses que je conçois clairement & distinctement comme possibles.

Car, quoique peut-être il y ait en moi plusieurs choses que je ne connois pas encore (comme en effet je supposois en ce lieu-là que je ne savois pas encore que l'esprit eût la force de mouvoir le corps, ou qu'il lui fût substantiellement uni) néanmoins, d'autant que ce que je connois être en moi me suffit pour subsister avec cela seul, je suis assuré que Dieu me pouvoit créer sans les autres choses que je ne connois pas encore, & partant que ces autres choses n'appartiennent point à l'essence de mon esprit.

Car il me semble qu'aucune des choses, sans lesquelles une autre peut être, n'est comprise en son essence : & encore que l'esprit soit de l'essence de l'homme, il n'est pas néanmoins à proprement parler, de l'essence de l'esprit qu'il soit uni au corps humain.

Il faut aussi que j'explique ici, quelle est ma pensée lorsque je dis, *qu'on ne peut pas inférer une distinction réelle entre deux choses, de ce que l'une est conçue sans l'autre, par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais seulement de ce que chacune d'elles est conçue sans l'autre pleinement, ou comme une chose complette.*

Car

Car je n'estime pas que, pour établir une distinction réelle entre deux choses, il soit besoin d'une connoissance entiere & parfaite, comme le prétend M. Arnauld : mais il y a en cela cette différence, qu'une connoissance pour être *entiere & parfaite*, doit contenir en soi toutes & chacunes les propriétés qui sont dans la chose connue; & c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul, qui sache qu'il a les connoissances entieres & parfaites de toutes choses. VII. Cl. N°. II.

Mais quoiqu'un entendement créé ait peut-être en effet les connoissances entieres & parfaites de plusieurs choses; néanmoins jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu même ne le lui révele particuliérement. Car pour faire qu'il ait une connoissance pleine & entiere de quelque chose, il est seulement requis, que la puissance de connoître qui est en lui égale cette chose; ce qui se peut faire aisément : mais pour faire qu'il sache qu'il a une telle connoissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose, que ce qu'il en connoît, il faut que par sa puissance de connoître, il égale la puissance infinie de Dieu; ce qui est entiérement impossible.

Or pour connoître la distinction réelle qui est entre deux choses, il n'est pas nécessaire que la connoissance que nous avons de ces choses, soit entiere & parfaite, si nous ne savons en même temps qu'elle est telle. Mais nous ne le pouvons jamais savoir, comme je viens de prouver : donc il n'est pas nécessaire qu'elle soit entiere & parfaite.

C'est pourquoi, où j'ai dit *qu'il ne suffit pas qu'une chose soit conçue sans une autre, par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement*, je n'ai pas pensé que de-là, l'on pût inférer que, pour établir une distinction réelle, il fût besoin d'une connoissance entiere & parfaite; mais seulement d'une qui fût telle, que nous ne la rendissions point *imparfaite & défectueuse*, par l'abstraction & restriction de notre esprit.

Car il y a bien de la différence entre avoir une connoissance entiérement parfaite, de laquelle personne ne peut jamais être assuré, si Dieu même ne le lui révele, & avoir une connoissance parfaite jusqu'à ce point, que nous sachions qu'elle n'est point rendue imparfaite par aucune abstraction de notre esprit.

Ainsi quand j'ai dit, qu'il falloit concevoir *pleinement* une chose, ce n'étoit pas mon intention de dire que notre conception devoit être entiere & parfaite; mais seulement que nous la devions assez connoître pour savoir qu'elle étoit *complette.*

Ce que je pensois être manifeste, tant par les choses que j'avois

VII. Cᴛ. dites auparavant, que par celles qui suivent immédiatement après. Car
Nᵒ. II. j'avois distingué un peu auparavant, ces êtres incomplets de ceux qui sont complets, & j'avois dit *qu'il étoit nécessaire que chacune des choses qui sont distinguées réellement fût conçue comme un être par soi & distinct de tout autre.* Et un peu après, au même sens que j'ai dit que je concevois *pleinement* ce que c'est que le corps, j'ai ajouté au même lieu, que je concevois aussi que l'esprit *est une chose complette*, prenant ces deux façons de parler, *concevoir pleinement* & *concevoir que c'est une chose complette*, en une seule & même signification.

Mais on peut ici demander avec raison, ce que j'entends par *une chose complette*, & comment je prouve que *pour la distinction réelle, il suffit que deux choses soient conçues l'une sans l'autre, comme deux choses complettes.*

A la premiere demande je réponds; que par *une chose complette*, je n'entends autre chose qu'une substance revêtue de formes ou d'attributs, qui suffisent pour me faire connoître qu'elle est une substance.

Car, comme j'ai déja remarqué ailleurs, nous ne connoissons point les substances immédiatement par elles-mêmes; mais de ce que nous appercevons quelques formes ou attributs qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appellons du nom de *substance* cette chose à laquelle ils sont attachés.

Que si après cela nous voulions dépouiller cette même substance de tous ses attributs, qui nous la font connoître, nous détruirions toute la connoissance que nous en avons; & ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisteroit qu'en paroles, desquelles nous ne concevrions pas clairement & distinctement la signification.

Je sais bien qu'il y a des substances que l'on appelle vulgairement *incomplettes*; mais si on les appelle ainsi parce que de soi elles ne peuvent pas subsister toutes seules, & sans être soutenues par d'autres choses, je confesse qu'il me semble qu'en cela il y a de la contradiction qu'elles soient des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi; & qu'elles soient aussi incomplettes, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent pas subsister par soi. Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeller incomplettes; non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi, & distinct de tout autre.

Ainsi la main est une substance incomplette, si vous la rapportez

à tout le córps, dont elle est partie; mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complette. Et pareillement l'esprit & le corps sont des substances incomplettes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent; mais étant considérés séparément, ils sont des substances complettes. Car tout ainsi qu'être étendu, divisible, figuré &c. sont des formes ou des attributs par le moyen desquels je connois cette substance qu'on appelle *corps*; de même, être intelligent, voulant, doutant &c. sont des formes par les moyens desquelles je connois cette substance qu'on appelle *esprit*; & je ne comprends pas moins que la substance qui pense est une chose complette, que je comprends que la substance étendue en est une. VII. Cl. N°. II.

Et ce que M. Arnauld a ajouté ne se peut dire en façon quelconque, à savoir, que peut-être le corps se rapporte à l'esprit comme le genre à l'espece: car encore que le genre puisse être conçu sans cette particuliere différence spécifique, ou sans celle-là, l'espece toutefois ne peut en aucune façon être conçue sans le genre.

Ainsi par exemple, nous concevons aisément la figure sans penser au cercle (quoique cette conception ne soit pas distincte, si elle n'est rapportée à quelque figure particuliere; ni d'une chose complette, si elle ne comprend la nature du corps) mais nous ne pouvons concevoir aucune différence spécifique du cercle, que nous ne pensions en même temps à la figure.

Au lieu que l'esprit peut être conçu distinctement & pleinement; c'est-à-dire autant qu'il faut pour être tenu pour une chose complette sans aucune de ces formes ou attributs au moyen desquels nous reconnoissons que le corps est une substance; comme je pense avoir suffisamment démontré dans la seconde Méditation: & le corps est aussi conçu distinctement, & comme une chose complette, sans aucune des choses qui appartiennent à l'esprit.

Ici neanmoins M. Arnauld passe plus avant, & dit: *Encore que je puisse acquérir quelque notion de moi-même sans la notion du corps, il ne résulte pas néanmoins de-là que cette notion soit complette & entiere, en telle sorte que je sois assuré que je ne me trompe point, lorsque j'exclus le corps de mon essence.*

Ce qu'il explique par l'exemple du triangle inscrit au demi-cercle, que nous pouvons clairement & distinctement concevoir être rectangle, encore que nous ignorions, ou même que nous niions que le quarré de sa base soit égal aux quarrés des côtés; & neanmoins on ne peut pas de-là inférer qu'on puisse faire un triangle rectangle, duquel le quarré de la base ne soit pas egal aux quarrés des côtés.

VII. Cl. N°. II. Mais pour ce qui est de cet exemple, il differe en plusieurs façons de la chose proposée. Car *premiérement*, encore que peut-être, par un triangle on puisse entendre une substance dont la figure est triangulaire, certes la propriété d'avoir le quarré de la base égal aux quarrés des côtés, n'est pas une substance; & partant chacune de ces deux choses ne peut pas être entendue comme une chose complette, ainsi que le font l'*esprit* & le *corps*. Et même cette propriété ne peut pas être appellée une chose au même sens que jai dit *que c'est assez que je puisse concevoir une chose* (c'est à savoir une chose complette) sans une autre, &c. Comme il est aisé de voir par ces paroles qui suivent; *de plus je trouve en moi des facultés*, &c. Car je n'ai pas dit que ces facultés fussent *des choses*; mais j'ai voulu expressément faire distinction entre les choses, c'est-à-dire, entre les substances & les modes de ces choses; c'est-à-dire, les facultés de ces substances.

En second lieu, encore que nous puissions clairement & distinctement concevoir que le triangle au demi-cercle est rectangle, sans appercevoir que le quarré de sa base est égal aux quarrés des côtés; néanmoins, nous ne pouvons pas concevoir ainsi clairement un triangle duquel le quarré de la base soit égal aux quarrés des côtés, sans que nous appercevions en même temps qu'il est rectangle: mais nous concevons clairement & distinctement l'esprit sans le corps, & réciproquement le corps sans l'esprit.

En troisieme lieu, encore que le concept ou l'idée du triangle inscrit au demi-cercle puisse être telle, qu'elle ne contienne point l'égalité qui est entre le quarré de la base & les quarrés des côtés, elle ne peut pas néanmoins être telle, que l'on concoive que nulle proportion qui puisse être entre le quarré de la base & les quarrés des côtés, n'appartient à ce triangle; & partant, tandis que l'on ignore quelle est cette proportion, on n'en peut nier aucune que celle qu'on connoît clairement ne lui point appartenir, ce qui ne peut jamais être entendu de la proportion d'égalité qui est entr'eux

Mais il n'y a rien de contenu dans le concept du corps de ce qui appartient à l'esprit; & réciproquement dans dans le concept de l'esprit, rien n'est compris de ce qui appartient au corps.

C'est pourquoi, bien que j'aie dit, *que c'est assez que je puisse concevoir clairement & distinctement une chose sans une autre, &c.* on ne peut pas pour cela former cette mineure: *or est il que je conçois clairement, & distinctement que ce triangle est rectangle, encore que je doute ou que je nie que le quarré de sa base soit égal aux quarrés des côtés* &c.

Premiérement, parce que la proportion qui est entre le quarré de

la base & les quarrés des côtés, n'est pas une chose complette. VII. Cl.
Secondement, parce que cette proportion d'égalité ne peut être N°. II.
clairement entendue que dans un triangle rectangle.

Et en troisieme lieu, parce qu'un triangle même ne sauroit être distinctement conçu, si on nie la proportion qui est entre les quarrés de ses côtés & de sa base.

Mais maintenant il faut passer à la seconde demande, & montrer comment il est vrai *que de celà seul que je conçois clairement & distinctement une substance sans une autre, je suis assuré qu'elles s'excluent mutuellement l'une l'autre, & sont réellement distinctes* : ce que je montre en cette sorte.

La notion de *substance* est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même; c'est-à-dire, sans le secours d'aucune autre substance: & il n'y a jamais eu personne qui ait conçu deux substances par deux différents concepts, qui n'ait jugé qu'elles étoient réellement distinctes.

C'est pourquoi si je n'eusse point cherché de certitude plus grande que la vulgaire, je me fusse contenté d'avoir montré en la seconde Méditation, que *l'esprit* est conçu comme une chose subsistante, quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps; & qu'en même façon *le corps* est conçu comme une chose subsistante quoiqu'on ne lui attribue rien de ce qui appartient à l'esprit: & je n'aurois rien ajouté davantage, pour prouver que l'esprit est réellement distingué du corps; d'autant que nous avons coutume de juger que toutes les choses sont en effet, & selon la vérité, telles qu'elles paroissent à notre pensée.

Mais, d'autant qu'entre ces doutes hyperboliques, que j'ai proposés dans ma premiere Méditation, celui-ci en étoit un; à savoir, que je ne pouvois être assuré *que les choses fussent en effet & selon la vérité telles que nous les concevons*, tandis que je supposois que je ne connoissois pas l'auteur de mon origine, tout ce que jai dit de Dieu & de la vérité dans la 3, 4 & 5 Méditation, sert à cette conclusion de la réelle distinction de *l'esprit* d'avec *le corps*, laquelle enfin jai achevée dans la sixieme.

Je conçois fort bien, dit M. Arnauld, *la nature du triangle inscrit dans le demi-cercle, sans que je sache que le quarré de sa base est égal aux quarrés des côtés.* A quoi je reponds; que ce triangle peut véritablement être conçu sans que l'on pense à la proportion qui est entre le quarré de sa base & les quarrés de ses côtés; mais qu'on ne peut pas concevoir, que cette proportion doive être niée de ce triangle;

VII. Cl. c'eſt-à-dire, qu'elle n'appartient point à ſa nature. Or il n'en eſt pas
N°. II. de même de l'eſprit; car non ſeulement nous concevons qu'il eſt ſans le corps, mais auſſi nous pouvons nier qu'aucune des choſes qui appartiennent au corps, appartiennent à l'eſprit; car c'eſt le propre, & la nature des ſubſtances de s'exclure mutuellement l'une l'autre.

Et ce que M. Arnauld a ajouté ne m'eſt aucunement contraire; à ſavoir, *que ce n'eſt pas merveille, ſi lorſque, de ce que je penſe, je viens à conclure que je ſuis, l'idée que de-là je forme de moi-même, me repréſente ſeulement comme une choſe qui penſe.* Car, de la même façon, lorſque j'examine la nature du corps, je ne trouve rien en elle qui reſſente la penſée; & on ne ſauroit avoir un plus fort argument de la diſtinction de deux choſes, que lorſque venant à les conſidérer toutes deux ſéparément, nous ne trouvons aucune choſe dans l'une, qui ne ſoit entiérement différente de ce qui ſe trouve en l'autre.

Je ne vois pas auſſi pourquoi *cet argument ſemble prouver trop*: car je ne penſe pas, que, pour montrer qu'une choſe eſt réellement diſtincte d'une autre, on puiſſe rien dire de moins, ſinon que, par la toute-puiſſance de Dieu, elle en peut être ſéparée; & il m'a ſemblé que j'avois pris garde aſſez ſoigneuſement à ce que perſonne ne pût pour cela penſer *que l'homme n'eſt rien qu'un eſprit, uſant ou ſe ſervant du corps.*

Car même, dans cette ſixieme Méditation, où j'ai parlé de la diſtinction de l'eſprit d'avec le corps, j'ai auſſi démontré qu'il lui eſt ſubſtantiellement uni: & pour le prouver, je me ſuis ſervi de raiſons qui ſont telles que je n'ai point ſouvenance d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes & convaincantes.

Et comme celui qui diroit, que le bras d'un homme eſt une ſubſtance réellement diſtincte du reſte de ſon corps ne nieroit pas pour cela, qu'il eſt de l'eſſence de l'homme entier; & que celui qui dit que ce même bras eſt de l'eſſence de l'homme entier, ne donne pas pour cela occaſion de croire qu'il ne peut pas ſubſiſter par ſoi: ainſi je ne penſe pas avoir trop prouvé, en montrant que l'eſprit peut être ſans le corps; ni avoir auſſi trop peu dit, en diſant qu'il lui eſt ſubſtantiellement uni; parce que cette union ſubſtantielle, n'empêche pas qu'on ne puiſſe avoir une claire & diſtincte idée ou concept de l'eſprit ſeul, comme d'une choſe complette: c'eſt pourquoi le concept de l'eſprit differe beaucoup de la ſuperficie & de la ligne qui ne peuvent pas être ainſi entendues comme des choſes complettes, ſi outre la longueur & la largeur on ne leur attribue auſſi la profondeur.

Et enfin, *de ce que la faculté de penſer eſt aſſoupie dans les enfants, & que dans les foux elle eſt* non pas à la vérité *éteinte*, mais *troublée*, il ne faut pas penſer qu'elle ſoit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puiſſe être ſans eux. Car de ce que nous voyons ſouvent qu'elle eſt empêchée par ces organes, il ne s'enſuit aucunement qu'elle ſoit produite par eux; & il n'eſt pas poſſible d'en donner aucune raiſon tant légere qu'elle puiſſe être. VII. Cl. N°. II.

Je ne nie pas néanmoins que cette étroite liaiſon de l'eſprit & du corps que nous expérimentons tous les jours ne ſoit cauſe que nous ne découvrons pas aiſément & ſans une profonde méditation la diſtinction réelle qui eſt entre l'un & l'autre.

Mais, à mon jugement, ceux qui repaſſeront ſouvent dans leur eſprit les choſes que j'ai écrites dans ma ſeconde Méditation, ſe perſuaderont aiſément que l'eſprit n'eſt pas diſtingué du corps par une ſeule fiction, ou abſtraction de l'entendement, mais qu'il eſt connu comme une choſe diſtincte, parce qu'il eſt tel en effet.

Je ne réponds rien à ce que M. Arnauld a ici ajouté touchant l'immortalité de l'ame, puiſque cela ne m'eſt point contraire; mais pour ce qui regarde les ames des bêtes, quoique leur conſidération ne ſoit pas de ce lieu, & que ſans l'explication de toute la Phyſique, je n'en puiſſe dire davantage que ce que j'ai dit dans la cinquieme Partie de mon Traité de la Méthode; toutefois je dirai encore ici qu'il me ſemble que c'eſt une choſe fort remarquable, qu'aucun mouvement ne ſe peut faire ſoit dans les corps des bêtes, ſoit même dans les nôtres, ſi ces corps n'ont en eux tous les organes & inſtruments par le moyen deſquels ces mêmes mouvements pourroient auſſi être accomplis dans une machine; en ſorte que même dans nous, ce n'eſt pas l'eſprit (ou l'ame) qui meut immédiatement les membres intérieurs, mais ſeulement il peut déterminer le cours de cette liqueur fort ſubtile qu'on nomme les eſprits animaux, laquelle coulant continuellement du cœur par le cerveau dans les muſcles, eſt la cauſe de tous les mouvements de nos membres; & ſouvent en peut cauſer pluſieurs différents, auſſi facilement les uns que les autres. Et même il ne le détermine pas toujours; car entre les mouvements qui ſe font en nous, il y en a pluſieurs qui ne dépendent pas du tout de l'eſprit, comme le battement du cœur, la digeſtion des viandes, la nutrition, la reſpiration de ceux qui dorment, & même en ceux qui ſont éveillés, le marcher, chanter & autres actions ſemblables, quand elles ſe font ſans que l'eſprit y penſe. Et lorſque ceux qui tombent de haut, préſentent leurs mains

VII. Cl. N°. II. les premieres pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action, & elle ne dépend point de leur esprit; mais seulement de ce que leurs sens étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau, qui détermine les esprits animaux à passer de-là dans les nerfs, à la façon qui est requise pour produire ce mouvement, tout de même que dans une machine, & sans que l'esprit le puisse empêcher.

Or puisque nous expérimentons cela en nous-mêmes, pourquoi nous étonnerons-nous tant, si la lumiere réfléchie du corps d'un loup dans les yeux d'une brebis, a la même force pour exciter en elle le mouvement de la fuite?

Après avoir remarqué cela, si nous voulons un peu raisonner pour connoître si quelques mouvements des bêtes sont semblables à ceux qui se font en nous par le ministere de l'esprit, ou bien à ceux qui dépendent seulement des esprits animaux, & de la disposition des organes, il faut considérer les différences qui sont entre les uns & les autres; lesquels j'ai expliqués dans la cinquieme Partie du Discours de la Méthode: car je ne pense pas qu'on en puisse trouver d'autres; & alors on verra facilement que toutes les actions des bêtes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que notre esprit y contribue.

A raison de quoi nous serons obligés de conclure, que nous ne connoissons en effet en elles aucun autre principe de mouvement, que la seule disposition des organes, & la continuelle affluence des esprits animaux produits par la chaleur du cœur, qui atténue & subtilise le sang; & ensemble nous reconnoîtrons que rien ne nous a ci-devant donné occasion de leur en attribuer un autre, sinon, que ne distinguant pas ces deux principes du mouvement, & voyant que l'un, qui dépend seulement des esprits animaux & des organes, est dans les bêtes, aussi-bien que dans nous, nous avons cru inconsidérément que l'autre, qui dépend de l'esprit & de la pensée, étoit aussi en elles.

Et certes lorsque nous nous sommes persuadés quelque chose dès notre jeunesse, & que notre opinion s'est fortifiée par le temps, quelques raisons qu'on emploie par après pour nous en faire voir la fausseté (ou plutôt quelque fausseté que nous remarquions en elle) il est néanmoins très-difficile de l'ôter entiérement de notre créance, si nous ne les repassons souvent en notre esprit, & ne nous accoutumons ainsi à déraciner peu à peu ce que l'habitude à croire, plutôt que la raison, avoit profondément gravé en notre esprit.

VII. Cl. N°. II.

RÉPONSE A L'AUTRE PARTIE.

De Dieu.

JUsques ici j'ai tâché de résoudre les arguments qui m'ont été proposés par M. Arnauld, & me suis mis en devoir de soutenir tous ses efforts; mais désormais, imitant ceux qui ont à faire à un trop fort adversaire, je tâcherai plutôt d'éviter les coups, que de m'opposer directement à leur violence.

Il traite seulement de trois choses dans cette partie, qui peuvent facilement être accordées selon qu'il les entend : mais je les prenois en un autre sens, lorsque je les ai écrites; lequel sens me semble aussi pouvoir être reçu comme véritable.

La premiere est, *que quelques idées sont matériellement fausses.* C'est-à-dire, selon mon sens, qu'elles sont telles, qu'elles donnent au jugement matiere ou occasion d'erreur. Mais lui, considérant les idées prises formellement, soutient qu'il n'y a en elles aucune fausseté. IX. Voyez l'objection. p. 203.

La seconde, *que Dieu est par soi positivement, & comme par une cause*; où j'ai seulement voulu dire, que la raison pour laquelle Dieu n'a besoin d'aucune cause efficiente pour exister, est fondée en une chose positive; à savoir, dans l'immensité même de Dieu, qui est la chose la plus positive qui puisse être. Mais lui prenant la chose autrement, prouve que Dieu n'est point produit par soi-même, & qu'il n'est point conservé par une action positive de la cause efficiente : de quoi je demeure aussi d'accord.

Enfin la troisieme est, *qu'il ne peut y avoir rien dans notre esprit, dont nous n'ayions connoissance* : ce que j'ai entendu des opérations; & lui le nie des puissances.

Mais je tâcherai d'expliquer tout ceci plus au long. Et prémierement, où il dit, *que si le froid est seulement une privation, il ne peut y avoir d'idée qui me le représente comme une chose positive*, il est manifeste qu'il parle de l'idée prise formellement. X. Voyez l'objection. p. 203. n. 3.

Car puisque les idées mêmes ne sont rien que des formes, & qu'elles ne sont point composées de matiere, toutes & quantes fois qu'elles sont considérées en tant qu'elles représentent quelque chose, elles ne sont pas prises *matériellement*, mais *formellement* : que si on les considéroit non pas en tant qu'elles représentent une chose ou

VII. Cl. une autre, mais seulement comme étant des opérations de l'entendement, on pourroit bien, à la vérité, dire qu'elles seroient prises matériellement; mais alors elles ne se rapporteroient point du tout à la vérité ni à la fausseté des objets.
N°. II.

C'est pourquoi je ne pense pas qu'elles puissent être dites matériellement fausses, en un autre sens que celui que j'ai déja expliqué: c'est à savoir, soit que le froid soit une chose positive, soit qu'il soit une privation, je n'ai pas pour cela une autre idée de lui, mais elle demeure en moi la même que j'ai toujours eue; laquelle je dis me donner matiere ou occasion d'erreur, s'il est vrai que le froid soit une privation, & qu'il n'ait pas autant de réalité que la chaleur; d'autant que venant à considérer l'une & l'autre de ces idées, selon que je les ai reçues des sens, je ne puis reconnoître qu'il y ait plus de réalité qui me soit représentée par l'une que par l'autre.

Et certes, *je n'ai pas confondu le jugement avec l'idée*: car j'ai dit qu'en celle-ci se rencontroit une fausseté *matérielle;* mais dans le jugement, il ne peut y en avoir d'autre qu'une *formelle.* Et quand il dit que l'*idée du froid est le froid même, en tant qu'il est objectivement dans l'entendement*, je pense qu'il faut user de distinction: car il arrive souvent dans les idées obscures & confuses, entre lesquelles celles du froid & de la chaleur doivent être mises, qu'elles se rapportent à d'autres choses qu'à celles dont elles sont véritablement les idées.

Ainsi si le froid est seulement une privation, l'idée du froid n'est pas le froid même, en tant qu'il est objectivement dans l'entendement; mais quelqu'autre chose, qui est prise faussement pour cette privation; savoir est un certain sentiment, qui n'a aucun être hors de l'entendement.

Il n'en est pas de même de l'idée de Dieu, au moins de celle qui est claire & distincte; parce qu'on ne peut pas dire qu'elle se rapporte à quelque chose à quoi elle ne soit pas conforme.

Quant aux idées confuses des Dieux, qui sont forgées par les Idolâtres, je ne vois pas pourquoi elles ne pourroient point aussi être dites matériellement fausses, en tant qu'elles servent de matiere à leurs faux jugements.

Combien qu'à dire vrai, celles qui ne donnent pour ainsi dire au jugement aucune occasion d'erreur, ou qui la donnent fort légere, ne doivent pas, avec tant de raison, être dites matériellement fausses, que celles qui la donnent fort grande. Or il est aisé de faire voir par

plusieurs exemples, qu'il y en a qui donnent une plus grande occasion d'erreur les unes que les autres. VII. Cl. N°. II.

Car elle n'est pas si grande en ses idées confuses, que notre esprit invente lui-même, telles que sont celles des faux Dieux, qu'en celles qui nous sont offertes confusément par les sens, comme sont les idées du froid & de la chaleur, s'il est vrai, comme jai dit, qu'elles ne représentent rien de réel.

Mais la plus grande de toutes, est dans ces idées qui naissent de l'appétit sensitif. Par exemple, l'idée de la soif dans un hydropique, ne lui est-elle pas en effet occasion d'erreur, lorsqu'elle lui donne sujet de croire que le boire lui sera profitable, qui toutefois lui doit être nuisible?

Mais M. Arnauld demande ce que cette idée du froid me représente, laquelle jai dit être matériellement fausse? *Car*, dit-il, *si elle représente une privation : donc elle est vraie. Si un être positif : donc elle n'est pas l'idée du froid.* Ce que je lui accorde : mais je ne l'appelle fausse que parce qu'étant obscure & confuse, je ne puis discerner si elle me représente quelque chose, qui, hors de mon sentiment, soit positive, ou non. C'est pourquoi jai occasion de juger que c'est quelque chose de positif, quoique peut-être ce ne soit qu'une simple privation.

Et partant il ne faut pas demander *quelle est la cause de cet être positif objectif, qui, selon mon opinion, fait que cette idée est matériellement fausse*; d'autant que je ne dis pas qu'elle soit faite matériellement fausse par quelqu'être positif; mais par la seule obscurité, laquelle néanmoins a pour sujet & fondement un être positif; à savoir, le sentiment même.

Et de vrai, cet être positif est en moi, en tant que je suis une chose vraie; mais l'obscurité laquelle seule me donne occasion de juger que l'idée de ce sentiment représente quelqu'objet hors de moi, qu'on appelle froid, n'a point de cause réelle, mais elle vient seule de ce que ma nature n'est pas entiérement parfaite.

Et cela ne renverse en façon quelconque mes fondements. Mais ce que j'aurois le plus à craindre, seroit que ne m'étant jamais beaucoup arrêté à lire les livres des Philosophes, je n'aurai peut-être pas suivi assez exactement leur façon de parler, lorsque jai dit que ces idées, qui donnent au jugement matiere ou occasion d'erreur, étoient *matériellement fausses*, si je ne trouvois que ce mot *matériellement* est pris en la même signification, par le premier Auteur qui m'est tombé par

VII. Cl. hasard entre les mains pour m'en éclaircir. C'est Suarez, en la Dis-
N°. II. pute 9. Section 2, n. 4.

Mais passons aux choses que M. Arnauld désapprouve le plus, & qui toutefois me semblent mériter le moins sa censure; c'est à savoir où jai dit, *qu'il nous étoit impossible de penser que Dieu fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet.*

Car par cela même jai nié ce qui lui semble un peu hardi & n'être pas veritable; à savoir, que Dieu soit la cause efficiente de soi-même; parce qu'en disant *qu'il fait en quelque façon la même chose*, jai montré, que je ne croyois pas que ce fût entiérement la même : & en mettant devant ces paroles, *il nous est tout-à-fait loisible de penser*, jai donné à connoître que je n'expliquois ainsi ces choses, qu'à cause de l'imperfection de l'esprit humain.

Mais, qui plus est, dans tout le reste de mes Ecrits, jai toujours fait la même distinction : car dès le commencement où jai dit, *qu'il n'y a aucune chose dont on ne puisse rechercher la cause efficiente*, jai ajouté, *ou si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin*: lesquelles paroles témoignent assez, que jai pensé que quelque chose existoit, qui n'a pas besoin de cause efficiente.

Or quelle chose peut être telle, excepté Dieu? Et même un peu après, jai dit; *qu'il y avoit en Dieu une si grande & si inépuisable puissance, qu'il n'a jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, & qu'il n'en a pas même encore besoin pour être conservé; en telle sorte qu'il est en quelque façon la cause de soi-même.*

Là où ces paroles, *la cause de soi-même*, ne peuvent en façon quelconque être entendues de la cause efficiente, mais seulement que cette puissance inépuisable qui est en Dieu, est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause.

Et d'autant que cette puissance inépuisable ou cette immensité d'essence, est *très-positive*, pour cela jai dit, que la cause ou la raison pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause, est *positive* Ce qui ne se pourroit dire en même façon d'aucune chose finie, encore qu'elle fût très-parfaite en son genre.

Car si on disoit qu'une chose finie fût *par soi*, cela ne pourroit être entendu que d'une façon *négative*; d'autant qu'il seroit impossible d'apporter aucune raison, qui fût tirée de la nature positive de cette chose, pour laquelle nous dussions concevoir qu'elle n'auroit pas besoin de cause efficiente.

Et ainsi, en tous les autres endroits, j'ai tellement comparé la cause

formelle, ou la raifon prife de l'effence de Dieu, qui fait qu'il n'a pas befoin de caufe pour exifter, ni pour être confervé, avec la caufe efficiente, fans laquelle les chofes finies ne peuvent exifter, que partout il eft aifé de connoître, de mes propres termes, qu'elle eft tout-à-fait différente de la caufe efficiente. VII. Cl. No. II.

Et il ne fe trouvera point d'endroit où j'aie dit, que Dieu fe conferve par une influence pofitive, ainfi que les chofes créées font confervées par lui; mais bien feulement ai-je dit, que l'immenfité de fa puiffance ou de fon effence, qui eft la caufe pourquoi il n'a pas befoin de confervateur, eft une *chofe pofitive.*

Et partant, je puis facilement admettre tout ce que M. Arnauld apporte, pour prouver que Dieu n'eft pas la caufe efficiente de foi-même, & qu'il ne fe conferve par aucune influence pofitive, ou bien par une continuelle reproduction de foi-même, qui eft tout ce que l'on peut inférer de fes raifons.

Mais il ne niera pas auffi, comme j'efpere, que cette immenfité de puiffance, qui fait que Dieu n'a pas befoin de caufe pour exifter, eft en lui une chofe *pofitive*, & que, dans toutes les autres chofes, on ne peut rien concevoir de femblable qui foit *pofitif*, à raifon de quoi elles n'aient pas befoin de caufe efficiente pour exifter; ce que j'ai feulement voulu fignifier lorfque j'ai dit, qu'aucune chofe ne pouvoit être conçue exifter *par foi* que *négativement*, hormis Dieu feul; & je n'ai pas befoin de rien avancer davantage, pour répondre à la difficulté qui m'étoit propofée.

Mais, d'autant que M. Arnauld m'avertit ici fi férieufement, *qu'il y aura peu de Théologiens qui ne s'offenfent de cette propofition; à favoir que Dieu eft par foi-même pofitivement, & comme par une caufe*, je dirai ici la raifon pourquoi cette façon de parler eft, à mon avis, non feulement très-utile en cette queftion, mais même néceffaire, & fort éloignée de tout ce qui pourroit donner lieu ou occafion de s'en offenfer.

Je fais que nos Théologiens traitant des chofes divines ne fe fervent point du nom *de caufe*, lorfqu'il s'agit de la proceffion des Perfonnes de la Très-fainte Trinité, & que là où les Grecs ont mis indifféremment αἴτιον & ἀρχὴν, ils aiment mieux ufer du feul nom *de principe* comme très-général, de peur que de-là ils ne donnent occafion de juger, que le Fils eft moindre que le Pere.

Mais où il ne peut y avoir une femblable occafion d'erreur, & lorfqu'il ne s'agit pas des Perfonnes de la Trinité, mais feulement de l'unique effence de Dieu, je ne vois pas pourquoi il faille tant fuir le

VII. Cl. nom de *cause*, principalement lorſqu'on en eſt venu à ce point, qu'il
N°. II. ſemble très-utile de s'en ſervir, & en quelque façon néceſſaire.

Or ce nom ne peut être plus utilement employé, que pour démontrer l'exiſtence de Dieu; & la néceſſité de s'en ſervir ne peut être plus grande, que ſi, ſans en uſer, on ne la peut clairement démontrer.

Et je penſe qu'il eſt manifeſte à tout le monde, que la conſidération de la cauſe efficiente eſt le premier & principal moyen, pour ne pas dire le ſeul & l'unique, que nous ayions pour prouver l'exiſtence de Dieu.

Or nous ne pouvons nous en ſervir, ſi nous ne donnons licence à notre eſprit, de rechercher les cauſes efficientes de toutes les choſes qui ſont au monde, ſans en excepter Dieu même: car pour quelle raiſon l'excepterions-nous de cette recherche, avant qu'il ait été prouvé qu'il exiſte?

On peut donc demander de chaque choſe, ſi elle eſt *par ſoi ou par autrui*? Et certes, par ce moyen, on peut conclure l'exiſtence de Dieu, quoiqu'on n'explique pas, en termes formels & précis, comment on doit entendre ces paroles, *être par ſoi*.

Car tous ceux qui ſuivent ſeulement la conduite de la lumiere naturelle, forment auſſi-tôt en eux, dans cette rencontre, un certain concept, qui participe de la cauſe efficiente & de la formelle, & qui eſt commun à l'une & à l'autre: c'eſt à ſavoir, que ce qui eſt *par autrui* eſt par lui comme par une cauſe efficiente, & que ce qui eſt *par ſoi*, eſt comme par une cauſe formelle; c'eſt-à-dire, parce qu'il a une telle nature, qu'il n'a pas beſoin de cauſe efficiente: c'eſt pourquoi je n'ai pas expliqué cela dans mes Méditations, & je l'ai omis comme étant une choſe de ſoi manifeſte, & qui n'avoit pas beſoin d'aucune explication.

Mais lorſque ceux qu'une longue accoutumance à confirmés dans cette opinion, de juger que rien ne peut être la cauſe efficiente de ſoi-même, & qui ſont ſoigneux de diſtinguer cette cauſe de la formelle; voient que l'on demande ſi quelque choſe *eſt par ſoi*, il arrive aiſément, que, ne portant leur eſprit qu'à la ſeule cauſe efficiente proprement priſe, ils ne penſent pas que ce mot *par ſoi* doive être entendu comme *par une cauſe*, mais ſeulement négativement & comme ſans cauſe; en ſorte qu'ils penſent, qu'il y a quelque choſe qui exiſte, de laquelle on ne doit point demander pourquoi elle exiſte.

Laquelle interprétation du mot *par ſoi*, ſi elle étoit reçue, nous ôteroit le moyen de pouvoir démontrer l'exiſtence de Dieu par les effets, comme il a été fort bien prouvé par l'Auteur des premieres Objections: c'eſt pourquoi elle ne doit aucunement être admiſe.

Mais, pour y répondre pertinemment, j'eſtime qu'il eſt néceſſaire de montrer, qu'entre *la cauſe efficiente* proprement dite, & *point de cauſe*, il y a quelque choſe qui tient comme le milieu; à ſavoir, *l'eſſence poſitive d'une choſe*, à laquelle l'idée ou le concept de la cauſe efficiente ſe peut étendre, en la même façon que nous avons coutume d'étendre, en Géometrie, le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puiſſe imaginer, au concept d'une ligne droite; ou le concept d'un polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de côtés, au concept du cercle. VII. Cl. N°. II.

Et je ne penſe pas que j'euſſe jamais pu mieux expliquer cela, que lorſque j'ai dit, *que la ſignification de la cauſe efficiente ne doit pas être reſtreinte en cette queſtion, à ces cauſes qui ſont différentes de leurs effets, ou qui les précedent en temps; tant parce que ce ſeroit une choſe frivole & inutile, puiſqu'il n'y a perſonne qui ne ſache, qu'une même choſe ne peut pas être différente de ſoi-même, ni ſe précéder en temps, que parce que l'une de ces deux conditions peut être ôtée de ſon concept, la notion de la cauſe efficiente ne laiſſant pas de demeurer toute entiere.*

Car qu'il ne ſoit pas néceſſaire qu'elle précede en temps ſon effet, il eſt évident, puiſqu'elle n'a le nom & la nature de cauſe efficiente, que lorſqu'elle produit ſon effet, comme il a déja été dit.

Mais, de ce que l'autre condition ne peut pas auſſi être ôtée, on doit ſeulement inférer, que ce n'eſt pas une cauſe efficiente proprement dite; ce que j'avouë: mais non pas que ce n'eſt point du tout une cauſe poſitive, qui, par analogie, puiſſe être rapportée à la cauſe efficiente, & cela eſt ſeulement requis en la queſtion propoſée. Car, par la même lumiere naturelle par laquelle je conçois que je me ſerois donné toutes les perfections dont j'ai en moi quelque idée, ſi je m'étois donné l'être, je conçois auſſi, que rien ne ſe le peut donner en la maniere qu'on a coutume de reſtreindre la ſignification de la cauſe efficiente proprement dite; à ſavoir, qu'une même choſe, en tant qu'elle ſe donne l'être, ſoit différente de ſoi-même, en tant qu'elle le reçoit; parce qu'il y a de la contradiction entre ces deux choſes, être le même, & non le même, ou différent.

C'eſt pourquoi, lorſqu'on demande ſi quelque choſe ſe peut donner l'être à ſoi-même, il faut entendre la même choſe que ſi on demandoit; ſavoir ſi la nature ou l'eſſence de quelque choſe peut être telle, qu'elle n'ait pas beſoin de cauſe efficiente pour être, ou exiſter?

Et lorſqu'on ajoute, *ſi quelque choſe eſt telle, elle ſe donnera toutes les perfections dont elle a les idées, s'il eſt vrai qu'elle ne les ait pas encore;*

VII. Cl. N°. II. cela veut dire, qu'il eſt impoſſible qu'elle n'ait actuellement toutes les perfections dont elle a les idées; d'autant que la lumiere naturelle nous fait connoître, que la choſe dont l'eſſence eſt ſi immenſe, qu'elle n'a pas beſoin de cauſe efficiente pour être, n'en a pas auſſi beſoin pour avoir toutes les perfections dont elle a les idées, & que ſa propre eſſence lui donne éminemment, tout ce que nous pouvons imaginer pouvoir être donné à d'autres choſes par la cauſe efficiente.

Et ces mots, *ſi elle ne les a pas encore*, *elle ſe les donnera*, ſervent ſeulement d'explication; d'autant que par la même lumiere naturelle nous comprenons que cette choſe ne peut pas avoir au moment que je parle, la vertu & la volonté de ſe donner quelque choſe de nouveau, mais que ſon eſſence eſt telle, qu'elle a eu, de toute éternité, tout ce que nous pouvons maintenant penſer qu'elle ſe donneroit, ſi elle ne l'avoit pas encore.

Et néanmoins, toutes ces manieres de parler, qui ont rapport & analogie avec la cauſe efficiente, ſont très-néceſſaires pour conduire tellement la lumiere naturelle, que nous concevions clairement ces choſes. Tout ainſi qu'il y a pluſieurs choſes qui ont été démontrées par Archimede, touchant la ſphere, & les autres figures compoſées de lignes courbes, par la comparaiſon de ces mêmes figures, avec celles qui ſont compoſées de lignes droites; ce qu'il auroit eu peine à faire comprendre s'il en eût uſé autrement.

Et comme ces ſortes de démonſtrations ne ſont point déſapprouvées, bien que la ſphere y ſoit conſidérée comme une figure qui a pluſieurs côtés, de même je ne penſe pas pouvoir être ici repris, de ce que je me ſuis ſervi de l'analogie de la cauſe efficiente, pour expliquer les choſes qui appartiennent à la cauſe formelle; c'eſt-à-dire, à l'eſſence même de Dieu.

Et il n'y a pas lieu de craindre en ceci aucune occaſion d'erreur; d'autant que tout ce qui eſt le propre de la cauſe efficiente, & qui ne peut être étendu à la cauſe formelle, porte avec ſoi une manifeſte contradiction, & partant ne pourroit jamais être cru de perſonne; à ſavoir, qu'une choſe ſoit différente de ſoi-même, ou bien qu'elle ſoit enſemble la même choſe, & non la même.

Et il faut remarquer, que j'ai tellement attribué à Dieu la dignité d'être la cauſe, qu'on ne peut pas de-là inférer que je lui aie auſſi attribué l'imperfection d'être l'effet. Car, comme les Théologiens, lorſqu'ils diſent que le Pere eſt le *principe* du Fils, n'avouent pas pour cela que le Fils ſoit *principié*; ainſi quoique j'aie dit, que Dieu pouvoit en quelque façon être dit la cauſe de ſoi-même, il ne ſe trouvera

pas

pas néanmoins que je l'aie nommé en aucun lieu *l'effet de soi-même* ; & ce d'autant qu'on a de coutume de rapporter principalement l'effet à la cause efficiente, & de le juger moins noble qu'elle, quoique souvent il soit plus noble que ses autres causes. VII. Cl. N°. II.

Mais lorsque je prends l'essence entiere de la chose pour la cause formelle, je ne suis en cela que les vestiges d'Aristote. Car au livre second de ses Analyt. poster. chapitre 16, ayant omis la cause matérielle, la premiere qu'il nomme est celle qu'il appelle αιτιαν τυ τι ηνειτ, ou comme l'ont tourné les Interpretes, *la cause formelle*, laquelle il étend à toutes les essences de toutes les choses, parce qu'il ne traite pas en ce lieu-là des causes du composé physique, non plus que je fais ici, mais généralement des causes dont on peut tirer quelque connoissance.

Or pour faire voir qu'il étoit mal-aisé dans la question proposée de ne point attribuer à Dieu le nom *de cause*, il n'en faut point de meilleure preuve que de ce que M. Arnauld ayant tâché de conclure par une autre voie la même chose que moi, il n'en est pas néanmoins venu à bout, au moins à mon jugement.

Car après avoir amplement montré que Dieu n'est pas la cause efficiente de soi-même, parce qu'il est de la nature de la cause efficiente d'être différente de son effet ; ayant aussi fait voir qu'il n'est pas par soi *positivement*, entendant par ce mot *positivement*, une influence positive de la cause, & aussi qu'à vrai dire il ne se conserve pas soi-même, prenant le mot *de conservation* pour une continuelle reproduction de la chose (de toutes lesquelles choses je suis d'accord avec lui) après tout cela il veut derechef prouver que Dieu ne doit pas être dit la cause efficiente de soi-même ; *parce que*, dit-il, *la cause efficiente d'une chose n'est demandée qu'à raison de son existence, & jamais à raison de son essence : or est-il qu'il n'est pas moins de l'essence d'un être infini d'exister, qu'il est de l'essence d'un triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits ; donc il ne faut non plus répondre par la cause efficiente, lorsqu'on demande pourquoi Dieu existe, que lorsqu'on demande pourquoi les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.*

Lequel syllogisme peut aisément être renvoyé contre son Auteur, en cette maniere. Quoiqu'on ne puisse pas demander la cause efficiente à raison de l'essence, on la peut néanmoins demander à raison de l'existence ; mais en Dieu l'essence n'est point distinguée de l'existence, donc on peut demander la cause efficiente de Dieu.

Mais pour concilier ensemble ces deux choses, on doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité

VII. CL. répondre par la caufe efficiente proprement dite, mais feulement par
N°. II. l'effence même de la chofe, ou bien par la caufe formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'exiftence n'eft point diftinguée de l'effence, a un très-grand rapport avec la caufe efficiente, & partant peut être appellée auffi quafi caufe efficiente.

Enfin il ajoute, *qu'à celui qui demande la caufe efficiente de Dieu, il faut répondre qu'il n'en a pas befoin; & derechef à celui qui demande pourquoi il n'en a pas befoin, il faut répondre, parce qu'il eft un être infini duquel l'exiftence eft fon effence; car il n'y a que les chofes dans lefquelles il eft permis de diftinguer l'exiftence actuelle de l'effence, qui aient befoin de caufe efficiente.*

D'où il infere que ce que j'avois dit auparavant eft entiérement renverfé; c'eft à favoir, *fi je penfois qu'aucune chofe ne peut en quelque façon être à l'égard de foi-même ce que la caufe efficiente eft à l'égard de fon effet, jamais en cherchant les caufes des chofes, je ne viendrois à une premiere*; ce qui néanmoins ne me femble aucunement renverfé, non pas même tant foit peu affoibli ou ébranlé. Il eft certain que la principale force non feulement de ma démonftration, mais auffi de toutes celles qu'on peut apporter pour prouver l'exiftence de Dieu par les effets, en dépend entiérement. Or prefque tous les Théologiens foutiennent qu'on n'en peut apporter aucune, fi elle n'eft tirée des effets.

Et partant tant s'en faut qu'il apporte quelque éclairciffement à la preuve & démonftration de l'exiftence de Dieu, lorfqu'il ne permet pas qu'on lui attribue à l'égard de foi-même, l'analogie de la caufe efficiente, qu'au contraire il l'obfcurcit, & empêche que les Lecteurs ne la puiffent comprendre; particuliérement vers la fin où il conclut; *que s'il penfoit qu'il fallût chercher la caufe efficiente ou quafi efficiente de quelque chofe, il chercheroit une caufe différente de cette chofe.*

Car comment eft-ce que ceux qui ne connoiffent pas encore Dieu, rechercheroient la caufe efficiente des autres chofes, pour arriver par ce moyen à la connoiffance de Dieu, s'ils ne penfoient qu'on peut rechercher la caufe efficiente de chaque chofe?

Et comment enfin s'arrêteroient-ils à Dieu, comme à la caufe premiere, & mettroient-ils en lui la fin de leur recherche, s'ils penfoient que la caufe efficiente de chaque chofe, dût être cherchée différente de cette chofe?

Certes, il me femble que M. Arnauld a fait en ceci la même chofe, que fi après qu'Archimede, parlant des chofes qu'il a démontrées de la fphere, par analogie aux figures rectilignes infcrites dans la fphere

même, avoit dit: Si je pensois que la sphere ne peut être prise pour une figure rectiligne, ou quasi rectiligne dont les côtés sont infinis, je n'attribuerois aucune force à cette démonstration, parce qu'elle n'est pas véritable, si vous considérez la sphere comme une figure curviligne, ainsi qu'elle est en effet, mais bien si vous la considérez comme une figure rectiligne dont le nombre des côtés est infini. VII. Cr. Nº. II.

Si, dis-je, M. Arnauld, ne trouvant pas bon qu'on appellât ainsi la sphere, & néanmoins desirant retenir la démonstration d'Archimede, disoit: Si je pensois que ce qui se conclut ici, se dût entendre d'une figure rectiligne, dont les côtés sont infinis, je ne croirois point du tout cela de la sphere, parce que j'ai une connoissance certaine que la sphere n'est point une figure rectiligne.

Par lesquelles paroles il est sans doute qu'il ne feroit pas la même chose qu'Archimede; mais, qu'au contraire, il se feroit un obstacle à soi-même, & empêcheroit les autres de bien comprendre sa démonstration.

Ce que j'ai déduit ici plus au long que la chose ne sembloit peut-être le mériter, afin de montrer que je prends soigneusement garde à ne pas mettre la moindre chose dans mes Ecrits, que les Théologiens puissent censurer avec raison.

Enfin j'ai déja fait voir assez clairement, dans les Réponses aux secondes Objections, Nombres 3, 4 & 5, pages 89. 90. 92. &c. que je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit, que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe: & que nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement & fort distinctement, en faisant distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement, d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues. V. Voyez l'objection pag. 217, nomb. 5.

Car, premiérement, nous sommes assurés que Dieu existe, parce que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence. Mais, après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement, pour être assurés qu'elle est vraie; ce qui ne suffiroit pas si nous ne savions que Dieu existe, & qu'il ne peut être trompeur.

Pour la question, savoir s'il ne peut y avoir rien de notre esprit, en tant qu'il est une chose qui pense, dont lui-même n'ait une actuelle connoissance, il me semble qu'elle est fort aisée à résoudre, parce que nous voyons fort bien qu'il n'y a rien en lui, lorsqu'on VI. Voyez l'objection pag. 217, nomb. 6.

VII. Cl. N°. II. le confidere de la forte, qui ne foit une penfée, ou qui ne dépende entiérement de la penfée; autrement cela n'appartiendroit pas à l'efprit, en tant qu'il eft une chofe qui penfe; & il ne peut y avoir en nous aucune penfée de laquelle, dans le même moment qu'elle eft en nous, nous n'ayions une actuelle connoiffance.

C'eft pourquoi je ne doute point que l'efprit, auffi-tôt qu'il eft infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penfer, & que dès lors il ne fache qu'il penfe, encore qu'il ne fe reffouvienne pas par après de ce qu'il a penfé, parce que les efpeces de fes penfées ne demeurent pas empreintes en fa mémoire.

Mais il faut remarquer, que nous avons bien une actuelle connoiffance des actes, ou des opérations de notre efprit, mais non pas toujours de fes puiffances, ou de fes facultés, fi ce n'eft en puiffance, en telle forte, que, lorfque nous nous difpofons à nous fervir de quelque faculté, tout auffi-tôt, fi cette faculté eft en notre efprit, nous en acquérons une actuelle connoiffance; c'eft pourquoi nous pouvons alors nier affurément qu'elle y foit, fi nous ne pouvons en acquérir cette connoiffance actuelle.

RÉPONSE

Aux chofes qui peuvent arrêter les Théologiens. (a)

VII. Voyez Objections pag. 218. & fuiv. nomb. 7. JE me fuis oppofé aux premieres raifons de M. Arnauld; j'ai tâché de parer aux fecondes; & je donne entiérement les mains à celles qui fuivent, excepté à la derniere, au fujet de laquelle j'ai lieu d'efpérer qu'il ne me fera pas difficile de faire en forte que lui-même s'accommode à mon avis.

Je confeffe donc ingénument avec lui, que les chofes qui font contenues dans la premiere Méditation, & même dans les fuivantes, ne font pas propres à toutes fortes d'efprits, & qu'elles ne s'ajuftent pas à la capacité de tout le monde; mais ce n'eft pas d'aujourd'hui que j'ai fait cette déclaration; je l'ai déja faite, & je la ferai encore autant de fois que l'occafion s'en préfentera.

Auffi a-ce été la feule raifon qui m'a empêché de traiter de ces chofes dans le difcours de la Méthode, qui étoit en langue vulgaire,

(a) [Ajouté à la feconde Edition de 1642. *Vie de Defcartes*, pag. 166.]

& que j'ai réfervé de le faire dans ces Méditations, qui ne doivent être lues, comme j'en ai plufieurs fois averti, que par les plus forts efprits. VII. Cl. N°. II.

Et on ne peut pas dire que j'euffe mieux fait, fi je me fuffe abftenu d'écrire des chofes dont la lecture ne doit pas être propre ni utile à tout le monde; car je les crois fi néceffaires, que je me perfuade que fans elles on ne peut jamais rien établir de ferme & d'affuré dans la Philofophie.

Et quoique le fer & le feu ne fe manient jamais fans péril, par des enfants ou par des imprudents; néanmoins parce qu'ils font utiles pour la vie, il n'y a perfonne qui juge qu'il fe faille abftenir pour cela de leur ufage.

Or, maintenant que dans la quatrieme Méditation, je n'aie eu deffein de traiter que de l'erreur *qui fe commet dans le difcernement du vrai & du faux*, & non pas de celle qui arrive dans la pourfuite du bien & du mal, & que j'aie toujours excepté les chofes qui regardent la foi, & les actions de notre vie, lorfque j'ai dit que nous ne devons donner créance qu'aux chofes que nous connoiffons évidemment, tout le contenu de mes Méditations en fait foi; & outre cela je l'ai expreffément déclaré dans les Réponfes aux fecondes Objections, Nombre cinquieme; comme auffi dans l'abrégé de mes Méditations; ce que je dis pour faire voir combien je défere au jugement de M. Arnauld, & l'eftime que je fais de fes confeils.

Il refte le Sacrement de l'Euchariftie, avec lequel M. Arnauld juge que mes opinions ne fauroient convenir; *parce que*, dit-il, *nous tenons pour article de foi, que la fubftance du pain étant ôtée du pain eucharistique, les feuls accidents y demeurent*: or il penfe que je n'admets point d'*accidents réels*, mais feulement des modes qui ne fauroient être conçus *fans quelque fubftance* en laquelle ils réfident, *ni par conféquent auffi exifter fans elle.*

A laquelle objection je pourrois très-facilement m'exempter de répondre, en difant que jufques ici je n'ai jamais nié qu'il y eût des accidents réels : car encore que je ne m'en fois pas fervi dans la Dioptrique & dans les Météores, pour expliquer les chofes que je traitois alors, j'ai dit néanmoins en termes exprès dans les Météores, que je ne voulois pas nier qu'il y en eût.

Et dans ces Méditations, j'ai de vrai fuppofé que je ne les connoiffois pas bien encore, mais non pas que pour cela il n'y en eût point : car la maniere d'écrire analytique que j'y ai fuivie, permet de faire quelquefois des fuppofitions, lorfqu'on n'a pas encore affez

VII. Cl. N°. II. soigneusement examiné les choses, comme il a paru dans la premiere Méditation, où j'avois supposé beaucoup de choses, que j'ai depuis réfutées dans les suivantes.

Et certes ce n'a point été ici mon dessein de rien définir touchant la nature des accidents; mais j'ai seulement proposé ce qui m'en a semblé de prim-abord; & enfin de ce que j'ai dit que les modes ne sauroient être conçus sans quelque substance en laquelle ils résident, on ne doit pas inférer que j'aie nié, que par la toute-puissance de Dieu ils puissent être séparés; parce que je tiens pour très-assuré, & crois fermement que Dieu peut faire une infinité de choses que nous ne sommes pas capables d'entendre ni de concevoir.

Mais pour procéder ici avec plus de franchise, je ne dissimulerai point que je me persuade qu'il n'y a rien autre chose par quoi nos sens soient touchés que cette seule superficie, qui est le terme des dimensions du corps qui est senti ou apperçu par les sens; car c'est en la superficie seule que se fait le contact, lequel est si nécessaire pour le sentiment, que j'estime que sans lui pas un de nos sens ne pourroit être mû: & je ne suis pas le seul de cette opinion. Aristote même & quantité d'autres Philosophes avant moi en ont été; de sorte que par exemple le pain & le vin ne sont point apperçus par les sens, sinon en tant que leur superficie est touchée par l'organe des sens, ou immédiatement ou médiatement par le moyen de l'air, ou des autres corps, comme je l'estime, ou bien, comme disent plusieurs Philosophes, par le moyen des especes intentionnelles.

Et il faut remarquer que ce n'est pas la seule figure extérieure des corps qui est sensible aux doigts & à la main qui doit être prise pour cette superficie, mais qu'il faut aussi considérer tous ces petits intervalles qui sont par exemple entre les petites parties de la farine dont le pain est composé, comme aussi entre les particules de l'eau de vie, de l'eau douce, du vinaigre, de la lie ou du tartre, du mélange desquels le vin est composé, & ainsi entre les petites parties des autres corps, & penser que toutes les petites superficies qui terminent ces intervalles, font partie de la superficie de chaque corps.

Car, de vrai ces petites parties de tous les corps, ayant diverses figures & grosseurs, & différents mouvements, jamais elles ne peuvent être bien arrangées ni si justement jointes ensemble, qu'il ne reste plusieurs intervalles autour d'elles, qui ne sont pas néanmoins vuides, mais qui sont remplis d'air, ou de quelqu'autre matiere; comme il s'en voit dans le pain qui sont assez larges, & qui peuvent être remplis non seulement d'air, mais aussi d'eau, de vin

ou de quelqu'autre liqueur : & puisque le pain demeure toujours le même, encore que l'air ou telle autre matiere qui est contenue dans ses pores soit changée, il est constant que ces choses n'appartiennent point à la substance du pain, & partant que sa superficie n'est pas celle qui par un petit circuit l'environne tout entier ; mais celle qui touche & environne immédiatement chacune de ses petites parties. VII. Cl. N°. II.

Il faut aussi remarquer que cette superficie n'est pas seulement remuée toute entiere, lorsque toute la masse du pain est portée d'un lieu en un autre, mais qu'elle est aussi remuée en partie lorsque quelques-unes de ses petites parties sont agitées par l'air, ou par les autres corps qui entrent dans ses pores ; tellement que s'il y a des corps qui soient d'une telle nature que quelques-unes de leurs parties, ou toutes celles qui les composent, se remuent continuellement (ce que j'estime être vrai de plusieurs parties du pain, & de toutes celles du vin) il faudra aussi concevoir que leur superficie est dans un continuel mouvement.

Voyez la sixieme objection contre ceci. nomb. 8.

Enfin il faut remarquer que par la superficie du pain & du vin ou de quelqu'autre corps que ce soit, on n'entend pas ici aucune partie de la substance, ni même de la quantité de ce même corps, ni aussi aucunes parties des autres corps qui l'environnent, mais seulement *ce terme que l'on conçoit être moyen, entre chacune des particules de ce corps, & les corps que les environnent, & qui n'a point d'autre entité que la modale.*

Ainsi puisque le contact se fait dans ce seul terme, & que rien n'est senti si ce n'est par contact, c'est une chose manifeste que de cela seul que les substances du pain & du vin sont dites être tellement changées en la substance de quelqu'autre chose, que cette nouvelle substance soit contenue précisément sous les mêmes termes sous qui les autres étoient contenues, ou qu'elle existe dans le même lieu où le pain & le vin existoient auparavant (ou plutôt d'autant que leurs termes sont continuellement agités, dans lesquels ils existeroient s'ils étoient présents) il s'ensuit nécessairement que cette nouvelle substance doit mouvoir tous nos sens, de la même façon que feroient le pain & le vin, s'il n'y avoit point eu de transsubstantiation.

Or l'Eglise nous enseigne dans le Concile de Trente, Session 13, Can. 2 & 4, *qu'il se fait une conversion de toute la substance du pain, en la substance du corps de Notre Seigneur Jesus Christ, demeurant seulement l'espece du pain.* Ou je ne vois pas ce que l'on peut entendre

VI. Cl. N°. II. par *l'espece du pain*, si ce n'est cette superficie qui est moyenne entre chacune de ses petites parties & les corps qui les environnent.

Car comme il a déja été dit, le contact se fait en cette seule superficie, & Aristote même confesse, que non seulement ce sens que par un privilege spécial on nomme l'attouchement, mais aussi tous les autres, ne sentent que par le moyen de l'attouchement. C'est dans le livre 3 de l'Ame, chap. 13, où sont ces mots. *καὶ τα ἄλλα αἰσθητηρια ἁ φῇ αἰσθανεται.*

Or il n'y a personne qui pense que par *l'espece* on entende ici autre chose que ce qui est précisément requis pour toucher les sens. Et il n'y a aussi personne qui croie la conversion du pain au corps de Jesus Christ, qui ne pense que ce corps de Christ est précisément contenu sous la même superficie sous qui le pain seroit contenu s'il étoit présent; quoique néanmoins il ne soit pas là comme proprement dans un lieu, *mais sacramentellement, & de cette maniere d'exister laquelle quoique nous ne puissions qu'à peine exprimer par paroles, après néanmoins que notre esprit est éclairé des lumieres de la foi, nous pouvons concevoir comme possible à Dieu, & laquelle nous sommes obligés de croire très-fermement.* Toutes lesquelles choses me semblent être si commodément expliquées par mes principes, que non seulement je ne crains pas d'avoir rien dit ici qui puisse offenser nos Théologiens, qu'au contraire j'espere qu'ils me sauront gré de ce que les opinions que je propose dans ma Physique, sont telles qu'elles conviennent beaucoup mieux avec la Théologie que celles qu'on y propose d'ordinaire. Car de vrai l'Eglise n'a jamais enseigné (au moins que je sache) que les especes du pain & du vin qui demeurent au Sacrement de l'Eucharistie, soient des accidents réels qui subsistent miraculeusement tout seuls, après que la substance à laquelle ils étoient attachés, a été ôtée.

Mais à cause que peut-être les premiers Théologiens qui ont entrepris d'expliquer cette question par les raisons de la Philosophie naturelle, se persuadoient si fortement que ces accidents qui touchent nos sens étoient quelque chose de réel, différent de la substance, qu'ils ne pensoient pas seulement que jamais on en pût douter, ils avoient supposé sans aucune valable raison, & sans y avoir bien pensé, que les especes du pain étoient des accidents réels de cette nature : ensuite de quoi ils ont mis toute leur étude à expliquer comment ces accidents peuvent subsister sans sujet. En quoi ils ont trouvé tant de difficultés, que cela seul leur devoit faire juger qu'ils s'étoient détournés du droit chemin ainsi que font les voyageurs quand quelque sentier les a conduits

duits à des lieux pleins d'épines & inacceſſibles. Car premiérement ils ſemblent ſe contredire (au moins ceux qui tiennent que les objets ne meuvent nos ſens que par le moyen du contact) lorſqu'ils ſuppoſent qu'il faut encore quelqu'autre choſe dans les objets, pour mouvoir les ſens, que leurs ſuperficies diverſement diſpoſées: d'autant que c'eſt une choſe qui de ſoi eſt évidente, que la ſuperficie ſeule ſuffit pour le contact. Et s'il y en a qui ne veulent pas tomber d'accord que nous ne ſentons rien ſans contact, ils ne peuvent rien dire touchant la façon dont les ſens ſont mus par leurs objets qui ait aucune apparence de vérité. Outre cela, l'eſprit humain ne peut pas concevoir que les accidents du pain ſoient réels, & que néanmoins ils exiſtent ſans ſa ſubſtance, qu'il ne les concoive à la façon des ſubſtances. En ſorte qu'il ſemble qu'il y ait de la contradiction, que toute la ſubſtance du pain ſoit changée, ainſi que le croit l'Egliſe, & que cependant il demeure quelque choſe de réel qui étoit auparavant dans le pain; parce qu'on ne peut pas concevoir qu'il demeure rien de réel, que ce qui ſubſiſte, & encore qu'on nomme cela un accident, on le conçoit néanmoins comme une ſubſtance. Et c'eſt en effet la même choſe que ſi on diſoit qu'à la vérité toute la ſubſtance du pain eſt changée, mais que néanmoins cette partie de ſa ſubſtance qu'on nomme accident réel demeure: dans leſquelles paroles s'il n'y a point de contradiction, certainement dans le concept il en paroît beaucoup. Et il ſemble que ce ſoit principalement pour ce ſujet, que quelques-uns ſe ſont eloignés en ceci de la créance de l'Egliſe Romaine. Mais qui pourra nier que lorſqu'il eſt permis & que nulle raiſon, ni théologique ni même philoſophique, ne nous oblige à embraſſer une opinion plutôt qu'une autre, il ne faille principalement choiſir celles qui ne peuvent donner occaſion ni prétexte à perſonne de s'éloigner des vérités de la foi? Or que l'opinion qui admet des accidents réels ne s'accommode pas aux raiſons de la Théologie, je penſe que cela ſe voit ici aſſez clairement, & qu'elle ſoit tout-à-fait contraire à celles de la Philoſophie, j'eſpere dans peu le démontrer évidemment dans un *Traité des Principes* que j'ai deſſein de publier, & d'y expliquer comment la couleur, la ſaveur, la peſanteur & toutes les autres qualités qui touchent nos ſens, dépendent ſeulement en cela de la ſuperficie extérieure des corps. Au reſte, on ne peut pas ſuppoſer que les accidents ſoient réels ſans qu'au miracle de la Tranſſubſtantiation, lequel ſeul peut être inféré des paroles de la conſécration, on n'en ajoute ſans néceſſité un nouveau & incompréhenſible, par lequel ces accidents réels exiſtent tellement ſans la ſubſtance du pain, que cependant ils ne

VII. Cl. N° II.

VII. Cl. soient pas eux-mêmes faits des substances: ce qui ne répugne pas
N°. II. seulement à la raison humaine, mais même à l'axiome des Théologiens, qui disent que les paroles de la consécration n'operent rien que ce qu'elles signifient; & qui ne veulent pas attribuer à miracle les choses qui peuvent être expliquées par la raison naturelle. Toutes lesquelles difficultés sont entiérement levées par l'explication que je donne à ces choses. Car tant s'en faut que selon l'explication que j'y donne, il soit besoin de quelque miracle, pour conserver les accidents après que la substance du pain est ôtée, qu'au contraire sans un nouveau miracle (à savoir par lequel les dimensions fussent changées) ils ne peuvent pas être ôtés. Et les histoires nous apprennent que cela est quelquefois arrivé, lorsqu'au lieu du pain consacré, il a paru de la chair ou un petit enfant entre les mains du Prêtre. Car jamais on n'a cru que cela soit arrivé par une cessation de miracle; mais on a toujours attribué cet effet à un miracle nouveau. Davantage, il n'y a rien en cela d'incompréhensible ou de difficile, que Dieu créateur de toutes choses puisse changer une substance en une autre, & que cette derniere substance demeure précisément sous la même superficie sous qui la premiere étoit contenue. On ne peut aussi rien dire de plus conforme à la raison, ni qui soit plus communément recu par les Philosophes, que non seulement tout sentiment, mais généralement toute action d'un corps sur un autre, se fait par le contact, & que ce contact peut être en la seule superficie: d'où il suit évidemment que la même superficie doit toujours agir ou patir de la même façon, quelque changement qui arrive en la substance qu'elle couvre.

C'est pourquoi, s'il m'est ici permis de dire la vérité sans envie, j'ose espérer que le temps viendra auquel cette opinion qui admet des accidents réels, sera rejetée par les Théologiens comme peu sûre en la foi, répugnant à la raison, & du tout incompréhensible, & que la mienne sera reçue en sa place comme certaine & indubitable. Ce que j'ai cru ne devoir pas ici dissimuler pour prévenir autant qu'il m'est possible, les calomnies de ceux qui voulant paroître plus savants que les autres, & ne pouvant souffrir qu'on propose aucune opinion différente des leurs, qui soit estimée vraie & importante, ont coutume de dire qu'elle répugne aux vérités de la foi, & tâchent d'abolir par autorité, ce qu'ils ne peuvent réfuter par raison. Mais j'appelle de leur sentence à celle des bons & orthodoxes Théologiens, au jugement & à la censure desquels je me soumettrai toujours très-volontiers.

NOVÆ OBJECTIONES

Contra Renati Cartesii Meditationes de prima Philosophia, & præcipuè de mente humana, de Deo, de corpore & vacuo, duabus Epistolis contentæ. (a)

Epistola Prima.

NOn is sum, Vir Clarissime, qui negotiosissimum otium tuum altercationibus interturbare velim: sed cum doctissimis operibus in lucem editis, pro singulari tua humanitate sæpe professus sis, si quid obscuri aut minus certi cuipiam videretur, te responsione illustraturum, ingratum tibi fore non existimavi si oblato beneficio uterer, idque à te postulare auderem, ut quem in omnibus, quæ de prima Philosophia ferè docuisti, tecum planè consentientem habes, uno aut altero qui superest scrupulo, liberare non graveris, quos, ne te amplius morer, breviter exponam.

(a) [Ces Nouvelles Objections sont tirées de deux Letres de M. Arn. à Descartes des mois de Juin & de Juillet 1648. Nous donnons le latin sur l'Edition des Lettres de Descartes faite à Amst. chez Dan. Elzevier, en 1668; & la traduction, sur l'Edit. de Paris de 1724.]

NOUVELLES OBJECTIONS

CONTRE LES MÉDITATIONS DE M. DESCARTES.

Touchant la premiere Philosophie, principalement au sujet de l'esprit humain, de Dieu, du corps & du vuide, contenues dans deux Lettres.

LETTRE I.

JE ne m'adresse point à vous dans le dessein de troubler par de nouvelles disputes un loisir qui vous est si cher, & que vous employez si utilement; mais puisque vous avez eu la bonté de nous avertir en plusieurs endroits des doctes Ecrits que vous avez mis au jour, que si l'on y trouvoit quelque chose d'obscur, ou qui ne semblât pas tout-à-fait hors de doute, vous tâcheriez de l'éclaircir par votre réponse; j'ai cru que vous ne trouveriez pas mauvais si je me servois aujourd'hui de l'offre que vous me faites, & si après avoir lu avec admiration, & approuvé presqu'entiérement tout ce que vous avez écrit touchant la premiere Philosophie, j'osois vous prier de me vouloir délivrer de deux ou trois scrupu-

(a) *Par M. Clerselier.*

VII. Cl. N°. II.

les qui me restent. Je vous les proposerai le plus briévement qu'il me sera possible, afin de ne vous pas arrêter davantage.

De mente humana.

Quæ de mentis à corpore distinctione disseruisti, certè clara, perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem ferè à S. Augustino toto penè Libro 10 de Trinitate, sed maximè Capite 10, luculenter esse disputata, non sine magna voluptate percepi.

Id unum me movet, quod in Responsionibus ad Object. quintas (page 507. ligne 20, Tom. 2. Editionis Solianæ) humanam nunquam mentem non cogitare asseras, eò quod sit substantia cogitans. Quod autem non recordemur cogitationum quas habuit in utero matris, vel in lethargia, inde provenire, quod ad recordationem cogitationum quas habuit mens quamdiu corpori est conjuncta, requiritur, ut quædam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint ad quæ se convertendo sivè se applicando, recordetur: mirum autem non esse, si cerebrum infantis, vel lethargici vestigiis istis recipiendis sit ineptum.

De l'esprit humain.

Ce que vous avez écrit de la distinction qui est entre l'ame & le corps, me semble très-clair, très-évident & tout divin : & comme il n'y a rien de plus ancien que la vérité, j'ai eu une singuliere satisfaction de voir que presque les mêmes choses avoient été autrefois agitées fort clairement & fort agréablement par S. Augustin dans tout le Livre dixieme de la Trinité, mais principalement au chapitre dixieme.

Je trouve seulement de la difficulté en ce que dans vos Réponses aux cinquiémes Objections (page 197. lig. 20. Tom. 2. aliàs page 507. de l'édition françoise) vous dites que l'Ame pense toujours, à cause qu'elle est une substance qui pense. Et que ce qui fait que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle a eu lorsque nous étions dans le ventre de nos meres, ou pendant une léthargie, vient de ce que pendant que l'ame est unie au corps, pour se ressouvenir de nos pensées, il est nécessaire qu'il en demeure quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'ame se tournant & s'y appliquant, elle se ressouvient: & qu'on ne doit pas trouver étrange si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre à recevoir ces impressions.

At enim in mente nostra duplex memoriæ vis necessariò admittenda videtur; altera merè spiritualis, altera quæ corporeo organo indigeat: sicut duplex cogitandi vis, ut tu ipse egregiè explicas & probas; altera quæ purè intelligit sine ope ullius facultatis corporeæ; altera, quæ ad imagines in cerebro depictas se applicat. Quare fatendum est quod ad posteriores hasce mentis operationes attinet, hoc est, imaginationes, fieri non posse ut earum recordemur, nisi quædam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint.

Mais il faut, à mon avis, nécessairement admettre en notre esprit deux sortes de mémoires; l'une purement spirituelle, & l'autre qui se fasse par l'entremise d'un organe corporel: de même que l'on admet ordinairement deux manieres ou deux facultés de penser (ainsi que vous l'expliquez & prouvez vous-même admirablement) l'une qui conçoit purement & sans l'aide d'aucune faculté corporelle, & l'autre qui s'applique aux images qui sont dépeintes dans le cerveau. De sorte qu'il faut confesser que pour ce qui est de ces dernieres opérations de l'esprit, c'est à savoir des imaginations, il est impossible que nous nous en ressouvenions, s'il n'en demeure quelques vestiges imprimés dans le cerveau. VII. Cl. N°. II.

Sed contrarium prorsùs de puris intellectionibus dicendum videtur; nempe ad earum recordationem nullo modo requiri impressa illa in cerebro vestigia; imo verò quamdiu puræ intellectiones manent, id fieri nullatenùs posse, quandoquidem nullum est iis cum cerebro, vel ullà alià re corporeâ, commercium.

Mais il me semble que l'on doit dire tout le contraire à l'égard des conceptions pures; c'est à savoir que pour s'en ressouvenir, il n'est nullement besoin qu'il y en ait aucuns vestiges dans le cerveau; & même tandis qu'elles demeurent de pures conceptions, il n'est pas possible que cela soit, puisqu'elles n'ont aucun commerce ni correspondance avec le cerveau, ni avec aucune autre chose corporelle.

Et sane, quis credat mentem sine ope cerebri intelligere posse, suæ verò intellectionis sine cerebri ope recordari non posse? Imo verò, hoc posito, de rebus spiritualibus & incorporeis, qualis ipse & Deus est, mens ratiocinari non posset; cum omnis ratiocinatio ex multarum intellectionum serie constet, quarum

Et véritablement qui croiroit que l'esprit peut concevoir sans l'aide du cerveau, & qu'il ne peut se ressouvenir de sa conception sans l'aide du cerveau? Et même si cela étoit, l'esprit ne pourroit en aucune façon raisonner des choses spirituelles & incorporelles, telle qu'est Dieu, & lui-même, vu que tout raisonnement est composé d'une suite de plusieurs conceptions,

VII. Cl. N°. II.

connexio à nobis percipi non potest, nisi priorum recordemur, dum posteriores efformamus. At priorum nulla in cerebro impressa vestigia, cum puras illas intellectiones fuisse statuamus. Potest igitur mens suarum cogitationum meminisse sine impressis earum in cerebro vestigiis. Alia ergo causa quærenda est, cur, si semper mens cogitet, nemo hactenùs earum cogitationum recordatus fuerit, quas in utero matris habuerit; præsertim cum illas maximè claras & distinctas fuisse necesse sit, si verum est, quod ubique asseris, & quidem meritò, ut mihi etiam videtur, nihil magis menti nostræ officere, quàm sensuum præjudicia, quæ tum nulla planè fuerunt.

dont nous ne pourrions comprendre la liaison, si nous ne nous ressouvenions des premieres, lorsque nous formons les secondes. Mais quant aux premieres, il n'en demèure aucun vestige dans le cerveau., puisque nous supposons qu'elles ont été de pures conceptions. L'esprit donc peut se ressouvenir de ses pensées, sans qu'il en soit resté aucuns vestiges dans le cerveau. Il faut donc chercher une autre raison pourquoi, s'il est vrai que l'Ame pense toujours, personne néanmoins jusques ici ne s'est ressouvenu des pensées qu'il a eu tandis qu'il étoit au ventre de sa mere; vu principalement que ces pensées ont dû être très-claires & très-distinctes, si comme vous dites en plusieurs endroits, & même à mon avis avec raison, il est véritable qu'il n'y a rien qui offusque davantage les lumieres de notre ame, que les préjugés des sens; desquels pour lors personne n'est prévenu.

Neque verò necesse videtur, ut mens semper cogitet etiamsi sit substantia cogitans; satis enim est ut in ea semper sit vis cogitandi, ut substantia corporea semper divisibilis est, etsi non semper actu dividatur.

Et même il ne semble pas nécessaire que l'ame pense toujours, encore qu'elle soit une substance qui pense; car il suffit qu'elle ait toujours en soi la faculté de penser, comme la substance corporelle est toujours divisible, encore qu'en effet elle ne soit pas toujours divisée.

De Deo.

Rationes quibus probasti Deum existere, non tantùm ingeniosæ, ut omnes fatentur, sed etiam veræ ac solidæ demonstrationes mihi videntur, præsertim duæ priores. In tertia quædam occurrunt

DE DIEU.

Les raisons dont vous vous servez pour prouver l'existence de Dieu, ne me semblent pas seulement ingénieuses, comme tout le monde l'avoue, mais aussi de vraies & de solides démonstrations; particuliérement les deux premieres.

quæ accuratiùs explicari peroptarem.

I. Illius demonstrationis vis in eo potissimum consistit, quod cum tempus præsens à proximè præcedenti non pendeat, non minor causa requiratur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam. Sed quæri potest de quo tempore hìc agatur. Si enim de ipsius mentis duratione, quam tempus appellas, negant vulgò Philosophi ac Theogi rei permanentis & maximè spiritalis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem & totam simul (quod quidem de Dei duratione certissimum est) ac proinde non esse in ea partes quærendas, quarum priores à posterioribus non dependeant, quod tantum de duratione motûs concedunt, quæ etiam sola propriè tempus est. Quod si respondeas te etiam de tempore propriè dicto loqui, quod est duratio motûs, ut solis & reliquorum astrorum, nihil hoc ad mentis nostræ conservationem pertinere videtur; quandoquidem etiamsi nullum omnino corpus in rerum natura esse supponeretur, (sicut etiam in tertia Meditatione nullum adhuc esse supponis) cujus motu tempus perageretur, quidquid de necessaria mentis nostræ à Deo conservatione asseris, pondus suum habere deberet.

Dans la troisieme il y a quelque chose que j'aurois bien voulu que vous eussiez expliqué plus exactement. VII. Cl. N°. II.

I. *Toute la force de cette démonstration consiste principalement en ce que comme le temps présent ne dépend point de celui qui le précede immédiatement, il ne faut pas une moindre puissance pour conserver une chose que pour la créer la premiere fois. Mais on peut demander ici de quel temps vous entendez parler. Car si c'est de la durée de l'esprit même, que vous appellez du nom de* temps, *les Philosophes & les Théologiens disent ordinairement, que la durée d'une chose permanente, & sur-tout d'une chose spirituelle, telle qu'est l'esprit ou l'ame de l'homme, n'est pas successive, mais permanente & tout-à-la fois, (ce qui est très-vrai de la durée de Dieu) & partant qu'on n'y doit point chercher de parties qui s'entresuivent les unes les autres sans être dépendantes, ce qu'ils accordent seulement se pouvoir dire de la* durée du mouvement, *qui seule est proprement ce qu'on appelle* temps. *Que si vous répondez que vous entendez aussi proprement parler du temps, qui est la durée du mouvement, à savoir du soleil & des autres astres, il semble que cela n'appartient en aucune façon à la conservation de notre esprit; puisque bien que l'on supposât qu'il n'y eût aucun corps en la nature (ainsi que vous supposez en la troisieme Meditation) par le mouvement duquel le temps se pût mesurer, tout ce que vous dites de la nécessaire conservation de notre*

VII. Cl.
N°. II

esprit ne laisseroit pas de se soutenir & avoir de la force.

Quare ut hæc demonstratio eamdem quam reliquæ vim habeat, opus esset ut exponeres.

C'est pourquoi afin que cette démonstration ait autant de force que les autres, il seroit besoin que vous prissiez la peine d'expliquer ce qui suit.

1. Quid sit duratio & quomodo distinguatur à re durante.

1. Ce que c'est que la durée, & en quoi elle differe de la chose qui dure.

2. Utrum rei permanentis ac spiritualis duratio successiva sit, an permanens.

2. Si la durée d'une chose permanente & spirituelle, est successive ou permanente.

3. Quid sit propriè tempus, & in quo à rei permanentis successione differat, si utraque res successiva sit.

3. Ce que c'est proprement que le temps, & en quoi il differe de la succession d'une chose permanente; & si l'un & l'autre est une chose successive.

4. Unde tempus suam brevitatem aut longitudinem sortiatur, & unde motus suam tarditatem aut velocitatem. Deinde in eadem duratione pro axiomate statuitur, quod qui potest efficere id quod majus est sive difficilius, potest etiam efficere id quod est minus. Id verò non videtur universè verum, quod axiomatis ratio postulat; possum enim intelligere, non tamen terram suo loco movere, cum tamen prius longè majus sit quam posterius.

4. D'où le temps emprunte sa briéveté, ou sa longueur; & d'où le mouvement emprunte sa tardiveté ou sa vitesse. Par après au sujet même de la durée, vous établissez pour Axiome que ce qui peut faire ce qui est plus grand ou plus difficile, peut faire aussi ce qui est moindre. Toutefois cela ne semble pas universellement vrai, ainsi que le requiert la nature d'un Axiome. Car par exemple, je puis bien entendre & concevoir, & je ne puis néanmoins faire mouvoir la terre de sa place, quoique pourtant le premier soit beaucoup plus grand que le dernier.

Denique non majus videtur me ipsum conservare, quam mihi dare perfectiones quas mihi deesse percipio; quandoquidem omnipotentiam, omniscientiam, &c. deesse mihi sentio, quas tamen mihi ipsi dare non possem, nisi me ipsum Deum efficerem, quod longè majus esset, quam me ipsum conservare.

Enfin il semble que ce ne soit pas une chose plus grande de me conserver moi-même, que de me donner des perfections que j'apperçois qui me manquent. Puisque je sens que la toute-puissance & la science de toutes choses me manquent, lesquelles toutefois je ne pourrois me donner sans me faire Dieu; ce qui seroit beaucoup plus grand que de me conserver moi-même. Qu'une

VII. Cl. N°. III.

De re quanta à locali extensione non distincta.

Rem quantam à locali extensione nulla ratione distingui asseris: velim igitur scire, num rationem aliquam cogitaveris, quâ doctrinam istam cum catholica fide concilies, quæ credere nos jubet Christi corpus sine locali extensione in Altari præsens adesse; sicut non infeliciter ostendisti, quomodò accidentium à substantiâ indistinctio cum eodem mysterio cohærere posset: alioquin facilè percipis quanto periculo rem omnium sacratissimam exponas.

Qu'une chose étendue n'est pas réellemnet distincte de son extension locale.

Vous soutenez qu'une chose étendue ne peut en aucune façon être distinguée de son extension locale: vous m'obligeriez donc fort de me dire si vous n'avez point inventé quelque raison par laquelle vous accordiez cette doctrine avec la foi catholique, qui nous oblige de croire que le corps de Jesus Christ est présent au S. Sacrement de l'Autel sans extension locale; ainsi que vous avez très-bien montré comment l'indistinction des accidents d'avec la substance peut s'accorder avec le même mystere: autrement vous voyez bien à quel danger vous exposez la chose du monde la plus sacrée.

De Vacuo.

Vacuum in naturâ non modò nullum esse, sed ne quidem nullum esse posse contendis: id verò omnipotentiæ divinæ derogare videtur. Quid enim! An non potest Deus vinum intra dolium contentum in nihilum redigere; nec ullum aliud corpus in ejus locum producere, nec sinere ut ullum aliud eò introeat? Quamquam illud ultimum minimè necessarium sit, cum destructo vino, non posset ullum corpus in ejus locum subire, quin aliam partem vacuam relinqueret? Vel ergo Deus necessariò corpora omnia

Du vuide.

Vous assurez que non seulement il n'y a point de vuide en la nature, mais même qu'il n'y en peut avoir: ce qui semble déroger à la toute-puissance de Dieu. Quoi donc! Dieu ne peut pas réduire au néant le vin qui est contenu dans un tonneau, & n'y produire aucun autre corps en sa place, ou ne pas souffrir qu'il y en entre aucun autre: quoique ce dernier ne soit pas nécessaire; puisque le vin étant une fois anéanti, aucun autre corps ne pourroit rentrer en sa place, qu'il ne laissât une autre place vuide en la nature? D'où il suit, ou que Dieu conserve nécessairement tous les corps,

VII. Cl. N°. III. conſervat, vel ſi aliquod in nihilum redigere poteſt; dari etiam vacuum poteſt.

At, inquis, ſi daretur vacuum, omnes corporis proprietates ipſi competerent, ut longitudo, latitudo, profunditas, diviſibilitas &c. ergo verum eſſet corpus.

Reſpondeo, nullam ipſi vacuo proprietatem competere, ut potè quod nihilum eſt, ſed tantùm dolii concavitati, cujus partes tot pedibus à ſe invicem diſtant &c. Et ſane corpus intra dolii latera contentum, nihil ad hoc conferre videtur: unde non mirum ſi illo ablato, eædem proprietates ei concavitati conveniant. Cùm enim dolium & vinum vel quodcumque aliud corpus intra dolii latera contentum, ſint duæ ſubſtantiæ plane diverſæ, utraque ſine altera completè cogitari poteſt. Quæro ergo dum dolium ſeorſim conſidero, an non menſurare poſſim ejus concavitatem & perſcrutari quot pedibus fundum à fundo diſtet, quæ ſit diameter concavitatis cylindricæ, & reliqua hujuſmodi? Quarè, hæc ſolùm remanere aio, corpore illo contento in nihilum redacto; non verò quæ illi corpori ſeorſùm competebant, ut quod illius partes à ſe mutuò disjungi poſſent, & variis motibus agitari.

ou que s'il peut en réduire un au néant il peut auſſi y avoir du vuide.

Mais, dites-vous, s'il y avoit du vuide, ce vuide auroit toutes les propriétés du corps; comme ſont la longueur, la largeur, la profondeur, la diviſibilité, & ainſi du reſte; & par conſéquent ce ſeroit un vrai corps.

Je réponds que ce vuide qui eſt un néant n'a aucune propriété, mais ſeulement la concavité du tonneau dont les parties ſont éloignées de tant de pieds l'une de l'autre. Et certes le corps contenu entre les côtés de ce tonneau, ne contribue rien à cela: ce qui fait que ce n'eſt pas merveille, ſi ce corps étant ôté, les mêmes propriétés conviennent encore à cette concavité. Car puiſque le tonneau & le vin, ou quelqu'autre corps que ce puiſſe être qui ſoit contenu entre les côtés du tonneau, ſont deux ſubſtances tout-à-fait diverſes, chacune deſquelles peut être conçue ſans l'autre, comme une choſe complette; je vous demande ſi lorſque je conſidere le tonneau ſéparément, je ne puis pas meſurer ſa concavité; voir combien il y a de pieds depuis un fond juſqu'à l'autre, & quel eſt le diametre de ſa concavité cylindrique, & ainſi du reſte? Auſſi je prétends ſeulement que ces propriétés demeurent, le corps qui étoit contenu dedans étant anéanti, & non pas celles qui appartenoient particuliérement à ce corps; comme par exemple, que ſes parties pouvoient être ſéparées les unes des autres, & être agitées en diverſes façons.

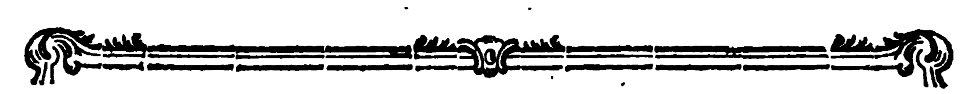
Ut ut ſit, libentiùs faterer ignorantiam meam, quàm in animum inducerem meum, Deum corpora omnia neceſſariò conſervare, vel ſaltem nullum ex iis poſſe in nihilum redigere, quin ſtatim aliud creet.

Hæc ſunt, Vir Clariſſime, quæ pro ſolita tua eruditione & perſpicuitate paulò clariùs à te explicari non infructuoſum fore exiſtimem; quod ſi ignoti hominis preces tanti apud te non fuerint, at veritas ipſa, cujus ſolius amore hæc ad te conſcripſi, id à te ſuo jure repetet, &, ut ſpero, impetrabit.

Quoi qu'il en ſoit, j'aimerois mieux avouer mon ignorance, que de me perſuader que Dieu conſerve néceſſairement tous les corps, ou du moins qu'il n'en peut anéantir aucun, qu'en même temps il n'en crée un autre. VII. Cl. N°. III.

Voilà, Monſieur, ce que j'ai jugé avoir beſoin d'une explication plus exacte en ce que vous avez écrit. Que ſi les prieres d'un homme inconnu, n'ont pas aſſez de force pour obtenir cela de vous, j'eſpere que le grand amour que j'ai pour la vérité, qui ſeule m'a donné la hardieſſe de vous écrire, & qui vous fait aimer tous ceux la chériſſent, vous portera à m'accorder l'effet de ma priere, & à ſatisfaire à tous mes doutes, & même à ma curioſité. Je ſuis...

VII. Cl.
N°. III.



RÉPONSE

DE M. DESCARTES. (a)

MOnsieur. Encore que l'Auteur des Objections qui me furent hier envoyées, n'ait point voulu être connu ni de nom ni de visage ; toutefois il n'a pas pu si bien se cacher, qu'il ne se soit fait connoître par la partie qui est en lui la meilleure, à savoir par l'esprit. Et pource que je reconnois qu'il est fort subtil & fort savant, je n'aurai point de honte d'être vaincu & enseigné par un homme de sa sorte. Mais pource qu'il dit lui-même qu'il ne s'est point adressé à moi à dessein de contester; mais seulement par un pur desir de connoître la vérité, je lui répondrai ici en peu de mots, afin de réserver quelque chose pour son entretien : car je crois qu'on peut agir plus sûrement par lettre, avec ceux qui aiment la dispute ; mais pour ceux qui ne cherchent que la vérité, l'entrevue & la vive voix est bien plus commode.

Je confesse avec vous, qu'il y a en nous deux sortes de mémoires : mais je me persuade que l'ame d'un enfant n'a jamais eu de conceptions pures; mais seulement des sensations confuses. Et encore que ces sensations confuses laissent quelques vestiges dans le cerveau, qui y demeurent durant tout le reste de la vie, ces vestiges néanmoins ne suffisent pas, pour nous faire connoître que les sensations qui nous arrivent étant adultes, sont semblables à celles que nous avons eu dans le ventre de nos meres, ni par conséquent pour nous en faire ressouvenir, à cause que cela dépend de quelque réflexion de l'entendement, ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a pas l'usage quand on est au ventre de sa mere. Mais il me semble qu'il est nécessaire que l'ame pense toujours actuellement, pource que la pensée constitue son essence, ainsi que l'extension constitue l'essence du corps : & la pensée n'est pas conçue comme un attribut qui peut être joint ou séparé de la chose qui pense, ainsi que l'on conçoit dans le corps la division des parties ou le mouvement.

Ce que vous proposez ensuite touchant la durée & le temps, est fondé sur l'opinion de l'École, de laquelle je suis fort éloigné; à savoir que la durée du mouvement est d'une autre nature que la durée des

(a) [M. Descartes a écrit cette Réponse en latin. Elle a été traduite par M. Clerselier.]

chofes qui ne font point mûes, ainfi que j'ai expliqué en l'article 57. de la premiere partie des Principes page 41. Et quoiqu'il n'y eût point du tout de corps au monde, toutefois on ne pourroit pas dire que la durée de l'efprit humain fût tout à la fois toute entiere, ainfi qu'on le peut dire de la durée de Dieu ; pource que nous connoiffons manifeftement de la fucceffion dans nos penfées, ce que l'on ne peut admettre dans les penfées de Dieu. Et l'on conçoit clairement, qu'il fe peut faire que j'exifte, au moment auquel je penfe à une certaine chofe, & toutefois que je ceffe d'exifter au moment qui le fuit immédiatement, auquel je pourrai penfer à quelque autre chofe, s'il arrive que j'exifte. VII. Cl. N°. III.

C'eft axiome, à favoir ce qui peut faire le plus, peut auffi faire le moins, me femble clair de foi-même lorfqu'il s'agit des caufes premieres & non limitées. Mais lorfqu'il s'agit d'une caufe déterminée à quelque effet, l'on dit ordinairement que c'eft quelque chofe de plus, pour une telle caufe, de produire un autre effet que de produire celui auquel elle eft déterminée par fa nature : auquel fens c'eft une chofe plus grande à un homme de mouvoir la terre de fa place, que d'entendre & de concevoir. C'eft auffi une chofe plus grande de fe conferver que de fe donner quelques-unes des perfections que nous appercevons qui nous manquent : & cela fuffit pour la force de mon argument : encore que peut-être ce foit une chofe moindre que de fe donner la toute-puiffance, & toutes les autres perfections divines.

Puifque le Concile de Trente n'a pas voulu expliquer de quelle façon le corps de Jefus Chrift eft en l'Euchariftie, & qu'il a dit qu'il y eft *d'une façon d'exifter qu'à peine pouvons-nous exprimer par paroles* ; je craindrois d'être accufé de témérité, fi j'ofois déterminer quelque chofe là-deffus ; & j'aimerois mieux en dire mes conjectures de vive voix que par écrit.

Enfin pour ce qui eft du vuide, je n'ai prefque rien à dire, qui ne fe trouve déja quelque part dans mes Principes de Philofophie. Car ce que vous nommez ici la concavité du tonneau, à mon jugement eft un corps, qui a trois dimenfions, & que vous rapportez fauffement aux côtés du tonneau, comme fi ce n'étoit rien qui fût différent d'eux.

Mais toutes ces chofes fe peuvent plus facilement difcuter dans une entrevue, à laquelle je m'offre très-volontiers ; n'ayant que de l'amour & du refpect pour tous ceux que je vois difpofés à fuivre & à embraffer la vérité. Je fuis &c.

VII. Cl.
N°. III.

EPISTOLA II.

Ant. Arnaldi Viro Clarissimo Renato Descartes,

NOn dubito, Vir Clarissime, quin faciliùs multò quod inter nos agimus, colloquio, quàm scriptis ageretur : sed quoniam id fieri non potest, cùm ab urbe absenti tam optato congressu, & tanta cum benignitate oblato, mihi frui non liceat, quod proximum est mihi ipse non invidebo, ut à te epistolas eliciam, quibus doctior fieri possim. Cùm enim tua responsio etsi perbrevis, multum me in rebus difficillimis intelligendis adjuverit, hinc mihi magna spes oborta est etiam inter absentes, quoddam posse colloquium institui, in quo remoto omni altercandi studio (à quo te abhorrere intelligo, ego certè absum plurimùm) sola veritas philosophico vel christiano potius candore quæratur,

Non reluctor iis quæ respondes ad objectionem de cogitationibus

SECONDE LETTRE

De M. Arnauld à M. Descartes.

MOnsieur. Je ne doute point que l'entretien ne fût beaucoup plus commode & plus facile que les écrits, pour éclaircir les questions dont nous traitons: mais puisque cela ne se peut, & qu'étant absent du lieu où vous êtes, il ne m'est pas permis de jouir d'un entretien tant desiré, & offert de si bonne grace, je ne m'envierai point à moi-même le seul moyen qui me reste pour tirer de vous les instructions qui me sont nécessaires pour l'intelligence de vos Ecrits. Car votre réponse, quoique très-courte, m'ayant déja aidé beaucoup à comprendre des choses très-difficiles, j'ai conçu une grande espérance de pouvoir venir à bout de tout le reste, si je pouvois une fois nouer avec vous un entretien tel qu'on le peut entre des personnes éloignées, duquel ayant banni toute contestation (que je sais vous être en horreur, & à laquelle je ne suis nullement porté) nous puissions, par ce moyen, d'un commun accord, & avec une franchise vraiment philosophique, ou plutôt chrétienne, travailler ensemble à la recherche de la vérité.

Je n'insiste point à ce que vous répondez à l'objection que je vous ai fai-

(a) [Traduite par M. Clerselier.]

infantis in utero constituti. Verùm ut ea res planiùs intelligatur, quædam amplius explicanda mihi videntur.

1. Cur in infantis mente nullæ puræ intellectiones esse queant, sed tantùm sensationes confusæ. Dicam tamen quod in præsentia nunc mihi occurrit. Quandiu mens corpori unita est, non videtur à sensibus avocare se posse, quod ad puram intellectionem necesse est, cùm ab objectis externis vel internis vehementiùs percellitur; ex quo fit ut in acri dolore vel vehementi voluptate corporeâ, non nisi de dolore vel voluptate cogitare queat : atque hinc explicari posse videtur, cur phrenetici mente capti sint, quod nempe spiritibus qui in cerebro sunt, vehementissimè agitatis, ad nihil aliud mens possit attendere; qualis sit hæc conjectura, & si vera est, quomodo ad infantes & lethargicos pertineat, velim à te, nisi molestum est, clariùs exponi.

2. Verùm, etsi nullæ puræ intellectiones in infante, sed tan-

te, touchant les pensées d'un enfant qui est au ventre de sa mere. Mais afin que cela se conçoive mieux, il me semble qu'il seroit à propos que vous prissiez la peine d'expliquer plus amplement ce qui suit.

1. *Pourquoi l'ame d'un enfant n'a point de conceptions pures, mais seulement des sensations confuses. Je dirai pourtant ce qui me vient maintenant en la pensée. Pendant que l'ame est unie au corps, il semble qu'elle ne puisse en aucune façon détourner sa pensée des impressions que les sens font sur elle (ce qui toutefois est nécessaire pour une conception pure) au moins lorsqu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit extérieurs soit intérieurs ; d'ou vient que dans une douleur piquante ou dans un plaisir corporel très-véhément, elle ne peut penser à autre chose qu'à sa douleur ou à son plaisir. Et par-là il me semble qu'on peut expliquer pourquoi les frénétiques ont l'esprit troublé ; c'est à savoir à cause que les esprits animaux qui sont dans le cerveau, étant violemment agités, l'ame alors est si occupée des imaginations qu'elle en reçoit, qu'elle ne peut porter ailleurs sa pensée, ni penser à autre chose qu'à cela. Je voudrois que vous prissiez la peine d'expliquer plus clairement (si cela ne vous incommode point) quelle est cette conjecture ; & si elle est vraie, comment elle peut s'appliquer aux enfants & aux léthargiques.*

2. *Toutefois encore qu'il n'y ait aucunes conceptions pures dans un en-*

VII. Cl. N°. III.

tum confusæ sensationes sint, cur tamen earum posteà recordari non potest, cùm illarum vestigia in cerebro impressa remaneant? (quod tamen in Metaph. pag. 197, Tom. 2, negasse videbaris) Nempè, inquis, quia recordatio pendet à quadam reflexione intellectûs, sive memoriæ intellectualis, cujus in utero nullus usus fuit. Verùm quod ad reflexionem attinet, intellectus sive memoria intellectualis, suapte natura videtur reflexa. Explicandum ergo superest, quid sit illa reflexio in qua memoriam intellectualem constituis, & quomodo à simplici reflexione omni cogitationi intrinseca differat, & quare in utero nullius usus esse possit.

sant, mais seulement des sensations confuses, pourquoi donc ne peut-il s'en ressouvenir, puisque vous demeurez d'accord aujourd'hui qu'il en demeure des impressions dans le cerveau? (ce que néanmoins vous sembliez avoir nié dans votre Métaphysique page 197. Tom. 2.) C'est, dites vous, parce que le ressouvenir dépend de quelque réflexion de l'entendement ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a aucun usage quand on est au ventre de sa mere. Mais pour ce qui est de la réflexion, il semble que l'entendement ou la mémoire intellectuelle, de sa nature soit réflexive. Il reste donc à expliquer quelle est cette réflexion en laquelle vous dites que consiste la mémoire intellectuelle, & comment ou en quoi elle differe de la simple réflexion qui est naturelle à toute sorte de pensée; & d'où vient qu'on n'en peut avoir aucun usage, quand on est au ventre de sa mere.

3. Maximè mihi arridet quod ais mentem semper actu cogitare, & hinc optimè solvitur dubitatio quam proposueram de mentis duratione. Adhuc tamen quædam hìc me movent. 1°. Quî fieri possit, ut cogitatio constituat mentis essentiam, cùm mens substantia, cogitatio verò entitas modalis tantum esse videatur. 2°. Cùm cogitationes nostræ aliæ subinde atque aliæ sint, alia quoque subinde atque alia mentis nostræ essentia videretur. 3°. Cùm cogitationis quam nunc habeo, me ipsum auctorem esse negari

3. J'approuve fort ce que vous dites, que l'esprit pense toujours. Et par-là le doute que je vous avois proposé touchant la durée de l'esprit est tout-à-fait ôté. Il me reste néanmoins encore quelque difficulté touchant cela.

1. Comment se peut-il faire que la pensée constitue l'essence de l'esprit puisque l'esprit est une substance, & que la pensée semble n'en être qu'un mode? 2. Puisque nos pensées sont souventes fois différentes les unes des autres, il sembleroit que l'essence de notre esprit dût aussi souventes fois être différente. 3. Puisqu'on ne sauroit nier que je ne sois moi-même l'auteur de la pensée

non debeat, si in cogitatione mentis essentia consistit, illius essentiæ auctor esse, ac proinde me ipsum conservare videri possim. Video tamen quid hìc responderi possit; nempè à Deo esse quòd cogitemus: à nobis verò ipsis, Deo tamen concurrente, quòd hoc vel illud cogitemus. Sed vix intelligi potest quomodò cogitatio in universum ab hâc vel illâ cogitatione abstrahi possit, nisi per intellectum. Quare si mens à se ipsa habeat quòd hoc vel illud cogitet, à se ipsa etiam habere videtur, quòd simpliciter cogitet; ac proinde quod sit. Deinde res singularis & determinatæ essentiæ, singularis & determinata esse debet; ideoque si mentis essentia cogitatio esset, non cogitatio in universùm, sed hæc vel illa cogitatio, essentiam illius constituere deberet, quod tamen dici non potest. Neque eadem corporis ratio est: licet enim extensionem suam variare videatur, eamdem tamen semper retinet quantitatem; totaque variatio in hoc consistit, quòd si aliquid decrescat de longitudine, accrescat latitudini vel profunditati; nisi fortè dicatur eamdem semper esse mentis nostræ cogitationem, quæ nunc hoc, nunc illud objectum respiciat, quod vehementer ambigo an verè dici possit.

que j'ai maintenant, s'il est vrai que l'essence de l'esprit consiste dans la pensée, il semble que je puisse en quelque façon être considéré comme l'auteur de son essence, & partant que je puisse aussi me conserver moi-même. Je vois bien néanmoins ce que l'on peut ici répondre; c'est à savoir que Dieu est cause que nous pensons; mais que nous-mêmes aidés par le concours de Dieu, sommes cause que nous avons telles ou telles pensées. Mais il est très-difficile de comprendre comment la pensée en général peut être séparée de telle & de telle pensée en particulier, si ce n'est que cette abstraction se fasse par le moyen de l'entendement. C'est pourquoi si l'esprit est lui-même la cause de ce qu'il a telles ou telles pensées, il semble aussi pouvoir lui-même être la cause de ce qu'il pense simplement, & par conséquent de ce qu'il est. De plus une chose singuliere & dont l'essence est déterminée, doit être singuliere & déterminée; & partant si l'essence de l'esprit étoit la pensée, ce ne pourroit être la pensée en général, mais bien telle ou telle pensée en particulier, qui devroit constituer son essence, ce qui toutefois ne se peut dire. Et il n'en est pas de même du corps; car encore que le corps semble prendre une grande variété d'extensions, toutefois il retient toujours sa même quantité; & toute la variété qui lui arrive, consiste en cela seul, que s'il perd quelque-chose de sa longueur, il augmente en largeur ou en profondeur. Si ce n'est peut-être qu'on veuille dire que

VII. Cl.
N°. III.

la pensée de notre esprit est toujours la même, qui regarde tantôt un objet, tantôt un autre; ce que je doute fort pouvoir être dit avec vérité.

4. Cùm ea sit natura cogitationis, ut illius semper simus conscii, si semper actu cogitamus, debemus semper esse conscii nos cogitare: at id experientiæ repugnare videtur, maximè in somno. Hinc verò nascitur alia difficultas, quam jamdudum tibi proponere in animo erat; sed cùm priorem epistolam scriberem, fortè non occurrit. Scribis nostræ menti vim esse dirigendi spiritus animales in nervos, atque hoc pacto movendi membra. Aliis verò in locis scribis, nihil in mente nostra esse, cujus vel actu vel potestate conscii non simus: at istius virtutis, quæ spiritus animales dirigit, mens humana non videtur sibi conscia, cùm plurimi nesciant quidem utrum nervos habeant, nisi forsitan nomine tenùs, multoque minus an spiritus animales, & quid illi sint. Uno verbo, quantum ex tuis principiis colligere potui, id sólum fit à mente nostra, quæ naturâ suâ cogitatio est, quod fit cogitantibus atque advertentibus nobis. At quod spiritus animales hoc vel illo modo in nervos dirigantur, id non fit cogitantibus atque advertentibus nobis: non ergo à mente nostra

4. Puisque la pensée est telle de sa nature que nous en avons toujours connoissance; si nous pensons toujours, nous devons toujours avoir connoissance de nos pensées. Ce qui semble contraire à l'expérience, comme nous l'expérimentons tous les jours dans le sommeil. Or de-là n'ait une autre difficulté que j'avois dessein il y a long-temps de vous proposer; mais elle ne me vint pas en l'esprit lorsque je vous écrivis la premiere fois. Vous dites que notre esprit a la force de conduire les esprits animaux dans les nerfs, & par ce moyen de mouvoir les membres. Et ailleurs vous dites, qu'il n'y a rien en notre esprit dont nous n'ayions une connoissance, ou actuelle, ou en puissance; c'est-à-dire que nous ne connoissions actuellement, ou que nous ne puissions actuellement connoître. Or est-il néanmoins que l'esprit humain semble n'avoir pas connoissance de cette vertu qui conduit les esprits animaux dans les nerfs, puisqu'il y en a même plusieurs qui ignorent s'ils ont des nerfs, si ce n'est peut-être de nom, & beaucoup plus s'ils ont des esprits animaux & quels ils sont. En un mot, autant que j'ai pu conjecturer de vos principes, cela seul se fait par notre esprit, lequel de sa nature est une chose qui pense, qui se fait par nous lorsque nous y pensons, & que

fieri videtur. Accedit quòd vix intelligi possit, quomodò rès incorporea corpoream possit impellere.

nous nous en appercevons. Mais de quelque façon que les esprits animaux soient conduits dans les nerfs, cela se fait sans que nous y pensions, & que nous nous en appercevions; & partant cela se fait en nous sans que notre esprit y contribue. A quoi l'on peut encore ajouter; qu'il est très-difficile de comprendre comment une chose incorporelle en peut mouvoir une corporelle. VII. Cl. N° III.

Quòd ad durationem attinet, locum aspexi à te notatum, mihique maximè placuit, quamvis nondum capiam, unde prius & posterius quod in omni successione reperiri debet, in duratione successiva rei non motæ desumendum sit.

Pour ce qui est de la durée, j'ai vu le lieu que vous m'aviez marqué, & il m'a grandement plu, quoique je ne comprenne pas bien encore ce que dans la durée successive d'une chose qui ne se mut point, il faut prendre pour le devant & pour l'après, qui sont des différences qui se doivent rencontrer dans toute succession.

De vacuo, fateor, nondum illud possum concoquere, eam esse inter res corporeas connexionem, ut nec mundum Deus creare potuerit, nisi infinitum, nec ullum corpus in nihilum redigere, quin eo ipso teneatur aliud paris quantitatis statim creare; imo quin sine ulla alia nova creatione, spatium quod corpus annihilatum occupabat, verum & reale corpus esse intelligatur.

Pour ce qui est du vuide, j'avoue que je ne puis encore m'accoutumer à penser qu'il y a une telle connexion entre les choses corporelles, que Dieu n'ait pu créer un monde, s'il ne le créoit infini, & qu'il ne puisse encore maintenant anéantir aucun corps, que par cela même il ne soit obligé d'en créer un autre de pareille grandeur; ou même que sans aucune nouvelle création il ne s'ensuive que l'espace que ce corps anéanti occupoit, est véritablement & réellement un corps.

De modo quo Christi corpus in Eucharistia existit, si quid communicare volueris, pergratum mihi feceris. Vale.

Vous m'obligerez beaucoup de me communiquer quelque chose touchant la façon dont Jesus Christ est en l'Eucharistie. Adieu.

VII. Cl.
N°. III.

RÉPONSE

De M. Descartes. (a)

AYant reçu ces jours passés des Objections comme de la part d'une personne qui demeuroit en cette ville, j'y ai répondu fort briévement, pource que je croyois, que si j'oubliois quelque chose, l'entretien le pourroit facilement réparer. Mais aujourd'hui que je sais qu'il est absent, puisqu'il prend la peine de me récrire, je ne serai pas paresseux à lui répondre; & puisqu'il ne veut pas dire son nom, de peur de faillir dans l'inscription, je m'abstiendrai de tout prélude.

1. Il me semble qu'il est très-vrai de dire, que pendant que l'ame est unie au corps, l'ame ne peut en aucune façon détourner sa pensée des impressions que les sens font sur elle, lorsqu'elle est touchée avec beaucoup de force par leurs objets, soit extérieurs, soit intérieurs. J'ajoute aussi, qu'elle ne s'en peut dégager, lorsqu'elle est jointe à un cerveau trop humide, ou trop mol, tel qu'il est dans les enfants; ou à un cerveau dont le tempérament est autrement mal affecté, tel qu'il est dans les léthargiques, dans les apoplectiques, & dans les frénétiques; ou même tel qu'il a coutume d'être en nous, lorsque nous sommes ensevelis dans un profond sommeil. Car toutes les fois que nous songeons à quelque chose dont nous nous ressouvenons par après, nous ne faisons que sommeiller.

2. Il ne suffit pas pour nous ressouvenir de quelque chose, que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit, & qu'elle ait laissé quelques vestiges dans le cerveau, à l'occasion desquels la même chose se représente derechef à notre pensée; mais, de plus, il est requis que nous reconnoissions, lorsqu'elle se présente pour la seconde fois, que cela se fait à cause que nous l'avons auparavant apperçue: ainsi souvent il se présente à l'esprit des Poëtes, certains vers qu'ils ne se souviennent point avoir jamais lus en d'autres Auteurs, lesquels néanmoins ne se présenteroient pas à leur esprit, s'ils ne les avoient lus quelque part.

D'ou il paroit manifestement, que pour se ressouvenir, toutes sortes de vestiges que les pensées précédentes ont laissés dans le cerveau ne

(a) [Traduite par M. Clerselier.]

ſont pas propres ; mais ſeulement ceux qui ſont tels, qu'ils peuvent donner à connoître à l'eſprit, qu'ils n'ont pas toujours été en nous, mais ont été autrefois nouvellement imprimés. Or, afin que l'eſprit puiſſe reconnoître cela, j'eſtime que lorſqu'ils ont été imprimés la premiere fois, il a dû ſe ſervir d'une conception pure, afin d'appercevoir par ce moyen, que la choſe qui lui venoit alors en l'eſprit, étoit nouvelle; c'eſt-à-dire, qu'elle ne lui avoit pas auparavant paſſé par l'eſprit: car il ne peut y avoir aucun veſtige corporel de cette nouveauté. Ainſi donc, ſi jai écrit en quelqu'endroit que les penſées qu'ont les enfants ne laiſſent d'elles aucuns veſtiges dans le cerveau, j'ai entendu parler de ces veſtiges qui ſont néceſſaires pour le ſouvenir; c'eſt-à-dire de ceux que par une conception pure, nous appercevons être nouveaux lorſqu'ils s'impriment ; en même façon que nous diſons, qu'il n'y a aucuns veſtiges d'hommes dans une plaine ſabloneuſe, où nous ne remarquons point la figure d'aucun pied d'homme qui y ſoit empreinte, encore que peut-être il s'y rencontre pluſieurs inégalités faites par les pieds de quelques hommes, leſquelles, par conſéquent, en un autre ſens, peuvent être appellées des veſtiges d'hommes. Enfin, comme nous mettons diſtinction entre la viſion directe & la réfléchie, en ce que celle-là dépend de la premiere rencontre des rayons, & l'autre de la ſeconde, ainſi j'appelle les premieres & ſimples penſées des enfants qui leur arrivent, par exemple, lorſqu'ils ſentent de la douleur de ce que quelque vent enfermé dans leurs entrailles les fait étendre, ou du plaiſir de ce que le ſang dont ils ſont nourris eſt doux & propre à leur entretien ; je les appelle, dis-je, des penſées directes, & non pas réfléchies : mais lorſqu'un jeune homme ſent quelque choſe de nouveau, & qu'en même temps il apperçoit qu'il n'a point encore ſenti auparavant la même choſe, j'appelle cette ſeconde perception *une réflexion* ; & je ne la rapporte qu'à l'entendement ſeul, encore qu'elle ſoit tellement conjointe avec la ſenſation, qu'elles ſe faſſent enſemble, & qu'elles ne ſemblent pas être diſtinguées l'une de l'autre.

VII. Cl. N°. III.

3. Jai tâché d'ôter l'ambiguité qui eſt en ce mot de *penſée*, dans l'article 63 & 64, de la premiere partie des Principes, pag. 49. Car comme l'extenſion qui conſtitue la nature du corps, differe beaucoup des diverſes figures ou manieres d'extenſion qu'elle prend, ainſi la penſée, ou la nature qui penſe, dans laquelle je crois que conſiſte l'eſſence de l'eſprit humain, eſt bien différente d'un tel ou tel acte de penſer en particulier. Et l'eſprit peut bien lui-même être la cauſe de ce qu'il exerce tels ou tels actes de penſer ; mais non pas de ce

VII. Cl. qu'il est une chose qui pense; tout de même qu'il dépend de la flam-
N°. III. me, comme d'une cause efficiente de ce qu'elle s'étend d'un côté ou d'un autre, mais non pas de ce qu'elle est une chose étendue. Par la pensée donc, je n'entends point quelque chose d'universel, qui comprenne toutes les manieres de penser; mais bien une nature particuliere, qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures.

4. C'est autre chose d'avoir connoissance de nos pensées, au moment même que nous pensons, & autre chose de s'en ressouvenir par après. Ainsi nous ne pensons rien dans nos songes, qu'à l'instant même que nous pensons nous n'ayions connoissance de notre pensée, encore que le plus souvent nous l'oubliions aussi-tôt. Et il est vrai que nous n'avons pas connoissance, de quelle façon notre ame envoie les esprits animaux dans les nerfs; car cette façon ne dépend pas de l'ame seule, mais de l'union qui est entre l'ame & le corps: néanmoins nous avons connoissance de toute cette action, par laquelle l'ame meut les nerfs, en tant qu'une telle action est dans l'ame, puisque ce n'est rien autre chose en elle, que l'inclination de sa volonté à un tel ou tel mouvement. Et cette inclination de la volonté est suivie du cours des esprits dans les nerfs, & de tout ce qui est requis pour ce mouvement: ce qui arrive à cause de la convenable disposition du corps, dont l'ame peut bien n'avoir point de connoissance; comme aussi à cause de l'union de l'ame avec le corps, de laquelle sans doute notre ame a connoissance; car autrement jamais elle n'inclineroit sa volonté à vouloir mouvoir les membres.

Maintenant que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses, qui nous le puisse apprendre; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque les expériences trop certaines & trop évidentes nous le font connoître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, & que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres. Toutefois pour ne rien oublier de ce que je puis pour votre satisfaction, je me servirai ici d'une comparaison. La plupart des Philosophes qui croient que la pesanteur d'une pierre est une qualité réelle, distincte de la pierre, croient entendre assez bien de quelle façon cette qualité peut mouvoir une pierre vers le centre de la terre, pource qu'ils croient en avoir une expérience manifeste. Pour moi, qui me persuade qu'il n'y a point de telle qualité dans la nature, & par conséquent qu'il ne peut y avoir d'elle

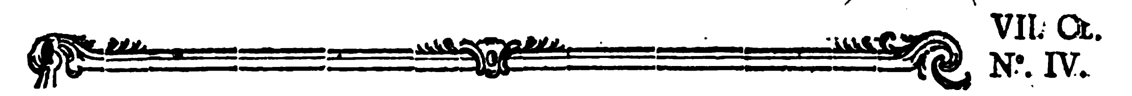
aucune vraie idée dans l'entendement humain, j'estime qu'ils se servent de l'idée qu'ils ont eux-mêmes de la substance incorporelle, pour se représenter cette pesanteur; en sorte qu'il ne nous est pas plus difficile de concevoir comment l'ame meut le corps, qu'à eux de concevoir comment une telle qualité fait aller la pierre en bas. Et il n'importe pas qu'ils disent que cette pesanteur n'est pas une substance; car en effet, ils la concoivent comme une substance, puisqu'ils croient qu'elle est réelle, & que, par quelque puissance, à savoir par la puissance divine, elle peut exister sans la pierre. Il n'importe pas aussi qu'ils disent qu'elle est corporelle; car si par corporel nous entendons ce qui appartient au corps, encore qu'il soit d'une autre nature, l'ame peut aussi être dite corporelle, en tant qu'elle est propre à s'unir au corps: mais si par corporel nous entendons ce qui participe de la nature du corps, cette pesanteur n'est pas plus corporelle que notre ame même. VII. CL. N°. III.

5. Je ne conçois pas autrement la durée successive des choses qui sont mues, ou même celle de leur mouvement, que je fais la durée des choses non mues; car le devant & l'après de toutes les durées, quelles qu'elles soient, me paroît par le devant & par l'après de la durée successive, que je découvre en ma pensée, avec laquelle les autres choses sont co-existantes.

6. La difficulté qu'il y a à connoître l'impossibilité du vuide, semble venir principalement de ce que nous ne considérons pas assez, que le néant ne peut avoir aucune propriété: car autrement, voyant que dans cet espace même que nous appellons vuide, il y a une véritable extension, & par conséquent toutes les propriétés qui sont requises à la nature du corps, nous ne dirions pas qu'il est tout-à-fait vuide, c'est-à-dire, qu'il est un pur néant. De plus cette difficulté vient aussi de ce que nous avons recours à la puissance divine; & comme nous savons qu'elle est infinie, nous ne prenons pas garde, que nous lui attribuons un effet qui enferme une contradiction en sa conception; c'est-à-dire, qui ne peut être par nous conçue.

Pour moi il me semble qu'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu: car tout ce qui est vrai & bon étant dépendant de sa toute-puissance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut pas faire une montagne sans vallée, ou qu'un & deux ne fassent pas trois; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurois concevoir une montagne sans vallée, ou que l'aggrégé d'un & de deux, ne fasse pas trois, &c. Et je dis seulement, que telles choses impliquent contradiction en ma conception: tout de

VII. Cl. même aussi, il me semble qu'il implique contradiction en ma conception,
N°. III. de dire qu'un espace soit tout-à-fait vuide, ou que le néant soit étendu, ou que l'univers soit terminé; pource qu'on ne sauroit feindre ou imaginer aucunes bornes au monde, au-delà desquelles je ne conçoive de l'étendue; & je ne puis aussi concevoir un muid tellement vuide, qu'il n'y ait aucune extension en sa cavité, & dans lequel, par conséquent, il n'y ait point de corps: car là où il y a de l'extension, là aussi nécessairement il y a un corps &c.



VII. Cl. N°. IV.

EXAMEN D'UN ECRIT

QUI A POUR TITRE:

Traité de l'essence du Corps, & de l'union de l'Ame avec le Corps, contre la Philosophie de M. Descartes.

VOus voulez, Monsieur, que je vous dise mon sentiment d'un Ecrit intitulé, *Traité de l'Essence* &c. Il paroît qu'il vous a touché, & qu'il vous a fait appréhender que la Philosophie de M. Descartes ne fût préjudiciable à la Religion. Si cela étoit vrai, il n'y auroit pas à balancer; il faudroit la rejetter, & se résoudre plutôt à ne rien savoir de toutes les sciences naturelles, que de les vouloir connoître aux dépens de la foi, d'où dépend notre salut. C'est donc ce qu'il faut examiner. Pour le faire avec plus de netteté, je crois devoir diviser cet Examen en quatre parties.

La premiere regardera ce que cet Auteur dit dans la Préface, contre la Philosophie de M. Descartes en général, & la prétention qu'il a, qu'on ne peut rien dire de certain dans la Philosophie, qu'on ne l'ait appris dans l'Ecole de l'Eglise, par l'Ecriture & par les Peres.

La seconde sera, sur ce qu'il prétend que la Philosophie de M. Descartes ruine la foi catholique touchant l'Eucharistie.

La troisieme, sur ce qu'il l'accuse de ruiner aussi ce que l'Eglise croit de la gloire des corps bienheureux.

La quatrieme, sur l'union de l'ame avec le corps.

VII. Cl.
N°. IV.

PREMIERE PARTIE.

Sur ce que l'Auteur dit en général contre la Philosophie de Descartes.

L'Auteur commence par un lieu commun contre la Philosophie. C'est l'unique sujet d'une assez longue Préface à proportion de l'Ecrit. *Il y a long-temps*, dit-il, *qu'un Pere de l'Eglise a remarqué qu'il y a une grande liaison & une parenté très-proche entre la Philosophie humaine & les héréfies. En effet la Philosophie humaine est la mere des héréfies; ou la Philosophie & les héréfies sont les filles d'une même mere, savoir de la raison humaine aveuglée par le péché, & qui n'est point éclairée par les lumieres de la foi.* Tout le reste n'est employé qu'à montrer cela par un grand nombre de paralleles & de prétendues ressemblances entre la Philosophie & l'héréfie.

Mais tout cela n'est qu'une déclamation très-mal fondée, dont on ne sauroit rien conclure contre la Philosophie de M. Descartes, que par un sophisme très-grossier, en argumentant de l'espece au genre, comme qui diroit que l'eau est une fort méchante boisson, parce que l'eau de la mer est fort méchante à boire : ou d'une espece à une autre; comme qui prétendroit que les couleuvres sont fort venimeuses, parce que les viperes le sont.

Car tout ce que dit cet Auteur pour montrer que *la Philosophie humaine est la mere ou la sœur de l'héréfie*, n'est vrai que d'une fausse Philosophie qu'on employeroit pour combattre les vérités de la foi; telle que pourroit être la Philosophie d'Epicure, dont on se voudroit servir pour combattre la Providence de Dieu & l'immortalité de l'ame. Mais on ne le sauroit appliquer que très-déraisonnablement à une Philosophie solide, enseignée par un Philosophe Chrétien, qui reçoit & révere tous les mysteres de la foi, & qui ne traite que des choses qui se peuvent traiter par les lumieres de la raison : en reconnoissant en même temps que tout ce qu'il a plu à Dieu de nous révéler de lui-même, ou des effets extraordinaires de sa toute-puissance, doit tenir le premier lieu de notre créance, quoique nous ne le puissions pas concevoir; parce qu'il n'est pas étrange que notre esprit étant fini, ne puisse comprendre tout ce que peut une puissance infinie. C'est ce qu'a fait M. Descartes. Il a poussé plus loin qu'aucun Philosophe avant lui, ce qu'on peut découvrir des vérités naturelles par la seule lumiere de la raison; mais il est en même temps demeuré si attaché aux vérités

de la foi, que la Reine de Suede lui a rendu ce témoignage, qu'il a VII. Cl.
beaucoup contribué à sa conversion. Et voici par où finit le premier N°. IV.
livre de ses Principes. *Præter cætera, memoriæ nostræ pro summa regula est infigendum, ea quæ nobis à Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; & quamvis fortè lumen rationis, quam maximè clarum & evidens aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinæ potius quam proprio nostro judicio fidem esse adhibendam. Sed in iis de quibus fides divina nihil nos docet, minimè decere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit, & magis fidere sensibus, hoc est inconsideratis infantiæ suæ judiciis, quam maturæ rationi.*

Qu'on applique maintenant ce que dit cet Auteur contre la Philosophie en général, à cette Philosophie, & on verra qu'il n'y a rien qui y convienne moins. Car comment pourroit-on appeller *mere ou sœur de l'hérésie*, une Philosophie qui a pour principe de croire aveuglément tout ce qui est révélé de Dieu, par cela seul qu'il est révélé, & qu'il nous est proposé comme tel par l'Eglise; quoiqu'on ne voie pas le moyen de l'accorder avec ce que nous connoissons par notre raison naturelle? N'est-il pas visible au contraire, qu'il n'est pas possible qu'on soit hérétique tant qu'on demeure dans cette disposition?

Les autres paralleles que cet Auteur fait de l'hérésie avec la Philosophie, ne sont pas justes, à l'exception de deux, si on les applique à la Philosophie de M. Descartes; car il faudroit la bien mal connoître pour en croire ce que cet Auteur dit: *Qu'elle consiste en quelques vérités ou vraisemblances mêlées avec plusieurs erreurs ou conjectures* incertaines: qu'elle joint de mauvaises conséquences à de *bons principes. Qu'elle défend & explique les vérités par de faux raisonnements: que sur des choses incertaines elle en assure de certaines: que si elle rencontre quelquefois la vérité, c'est plus par un hasard heureux que par une méthode certaine; & qu'elle la soutient plutôt par fantaisie que par science; & qu'elle est plus féconde en discours qu'en doctrine.* On n'a qu'à prendre le contre-pied de tout cela, pour se former une vraie idée de la Philosophie de M. Descartes: car jamais Philosophe n'a raisonné ni plus nettement, ni plus juste; n'a plus évité les grands discours, & n'a dit plus de choses en moins de paroles; ne s'est moins contenté de vraisemblances & de conjectures incertaines, & n'a eu plus de soin de bâtir sur le roc & non sur le sable; c'est-à-dire, de ne rien établir que sur des principes clairs & certains. Il ne faut que lire le premier livre de ses Principes ou ses Méditations, pour être persuadé de tout cela. Rien n'est donc plus mal fondé à son égard que les paralleles que

VII. CL. fait cet Auteur, entre l'héréfie & la Philofophie. J'en excepte deux, que
N. IV. j'avoue qu'on lui peut appliquer, fans lui attribuer rien que de vrai. Mais la différence que cet Auteur a été obligé de mettre entre l'héréfie & la Philofophie, après les avoir repréfentées comme femblables en tant de chofes, doit faire connoître à tout homme de bon fens, que c'eft un fophifme, de repréfenter comme également mauvaifes dans l'héréfie & la Philofophie, des chofes qui leur font communes; parce qu'il eft aifé de voir que la diverfité de leurs objets fait que ce qui eft mauvais dans l'héréfie, ne le doit pas être dans la Philofophie. Car voici comme il finit fes paralleles. *En un mot, il feroit difficile de trouver quelque fruit dans l'efprit & les mœurs des héréfies qui ne fe trouve dans le genre & dans les façons de faire de la Philofophie humaine. Elles ne font différentes que dans la matiere de leur doctrine; les héréfies traitant les myfteres de la foi de la même façon que la Philofophie traite les chofes naturelles.* Il n'en faut pas davantage pour juftifier M. Defcartes fur les deux paralleles, dans lefquels j'ai reconnu qu'on ne difoit rien qui ne lui convînt.

Le premier eft, *les héréfies font paffer pour des fentiments populaires les chofes les plus univerfellement reçues : la Philofophie fait auffi paffer pour des opinions vulgaires & des préjugés de la coutume, les notions les plus univerfelles à tous les hommes.* L'un & l'autre eft vrai; mais la différence des objets de l'héréfie & de la Philofophie reconnue par l'Auteur, fait voir que dans cette même chofe les hérétiques ont tort, & les Philofophes ont raifon. Car dans les myfteres de la foi, dont les hérétiques veulent croire ce qu'il leur plaît, le fentiment univerfel des Chrétiens eft une marque certaine de vérité, comme on l'a fait voir dans les Livres de la *Perpétuité de la foi* fur le fujet de l'Euchariftie; parce que les myfteres ne nous pouvant être connus que par la révélation que Jefus Chrift en a fait à fes Apôtres, & qui, des Apôtres, eft parvenue jufqu'à nous, tous les Chrétiens répandus par tout le monde ne fe peuvent trouver conformes dans un même fentiment; par exemple, dans la créance de la préfence réelle de Jefus Chrift dans l'Euchariftie, que par une tradition commune, felon cette belle parole de Tertullien : *Quod apud multos unum invenitur, non eft erratum fed traditum.* Les hérétiques ont donc tort de rejetter, comme des erreurs, ce qui a été avant eux univerfellement cru par tous les Chrétiens. Mais il n'en eft pas de même des jugements que les hommes font des chofes naturelles. Plufieurs de ces jugements peuvent être faux, quoiqu'ils foient communs à tous les hommes; parce qu'ils ont une caufe d'erreur commune à tous les hommes, qui font les préjugés de leur enfance. Car tant

que nous sommes enfants, ne jugeant des choses que par les sens, nous sommes portés à croire, que ce que nous ne pouvons appercevoir par aucun sens, n'est point. Ainsi nous jugeons tous dans l'enfance, qu'il n'y a rien du tout dans une bouteille, lorsqu'il n'y a plus de vin; parce que nous ne voyons pas l'air qui a succédé en la place du vin. Nous croyons de même, que toutes les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas, sans que rien les pousse en bas. Mais il y a cette différence entre ces deux faux jugements, que plusieurs se détrompent du premier, parce que nous avons connoissance peu à peu de l'air, à cause qu'étant tantôt chaud & tantôt froid, & pouvant être poussé avec violence par le vent, ou par un éventail contre notre visage, le sens du toucher nous fait connoître, que nous nous trompions quand nous jugions que ce n'étoit rien. Mais parce que nous ne pouvons découvrir, par aucun sens, la matiere subtile qui pousse en bas les choses pesantes, ç'a été une opinion presque universellement reçue par tous les hommes, jusqu'à M. Descartes, qu'elles ont en elles-mêmes une certaine qualité, qu'on appelle pesanteur, qui est la cause de leur chûte. Or je soutiens qu'il a eu raison de ne se point arrêter à ce sentiment, quoiqu'universellement reçu; parce qu'il est faux, & qu'il ruine une des plus belles preuves de la Divinité, qui est, que la matiere ne peut jamais se mouvoir d'elle-même; de sorte que, puisqu'il y a du mouvement dans la nature, il faut que la matiere l'ait reçu d'une cause supérieure, qui ne peut être que Dieu. Il y a cent autres choses où M. Descartes a très-bien fait de rejetter comme des erreurs vulgaires, ce que l'on croit sans raison, parce qu'on l'a cru dans l'enfance, quelque universellement reçues que soient ces opinions.

VII. Cl. N°. IV.

Il en est de même de l'autre parallele. Le voici : *les hérésies ne peuvent souffrir qu'on leur oppose l'Antiquité qui leur est contraire. Elles la méprisent & la mettent sous les pieds de leurs nouveaux mysteres : la Philosophie ne reconnoît point le droit de l'Antiquité, & prétend que tout doit céder à ses nouvelles découvertes.* Mais, dans les choses naturelles qui sont son objet, par la confession de cet Auteur, tout doit céder à la raison, quand elle est claire & manifeste, & qu'on n'a point droit de lui opposer les opinions reçues, de quelque antiquité qu'elles puissent être, & quelque prévention qu'on ait dans le monde pour les anciens Philosophes qui les ont enseignées, ou à qui on les attribue. Et qui peut douter que cela ne doive être ainsi? Car la raison d'un homme purement homme n'a point de droit sur la mienne. Nous n'avons l'un & l'autre que Dieu pour Maître, & il est tout-à-fait ridicule de vouloir que je l'en croie sur les choses que je puis voir par ma propre lumiere,

VI. Cl. parce qu'il aura vécu deux mille ans avant moi, & qu'il aura plu à
N°. IV. d'autres de lui donner le nom de *Prince des Philosophes*. Mais s'il m'est permis sur cela de ne me point arrêter à l'Antiquité, il n'en est pas de même du mépris qu'en font les hérétiques au regard des mysteres de la Religion : car ne pouvant être fondés que sur l'autorité de Jesus Christ, & sur ce que nous en avons appris des Apôtres, & de leurs Disciples, qui peut douter qu'un très-puissant motif pour nous les faire croire, ne soit l'antiquité des saints témoins qui nous assurent que l'Eglise de leur temps croyoit telle & telle chose, les ayant reçues des Apôtres par le canal de la Tradition ?

Cette différence est palpable, & elle est fondée sur ces belles paroles de S. Augustin, qui mettent les véritables bornes entre les sciences humaines des choses naturelles, & les connoissances divines des mysteres de la foi : *quod scimus, debemus rationi ; quod credimus, auctoritati.* C'est-à-dire, qu'en matiere de science, c'est la raison qui nous doit persuader; mais qu'en matiere de créance, nous devons nous rendre à l'autorité. Nous voyons donc que S. Augustin oppose la *raison à l'autorité* comme deux principes différents de deux sortes de connoissances ; l'une de la *science* & l'autre de la *foi* soit divine soit humaine. Or le motif de l'antiquité n'est qu'un motif d'autorité. Si j'entre dans un sentiment, parce que c'est celui de plusieurs grands hommes de l'Antiquité, ce n'est point la raison qui m'en a convaincu ; c'est l'autorité qui m'y a fait entrer, & pour parler raisonnablement, je dois dire : *je crois telle chose*, non pas *je sais telle chose*. Et c'est le jugement qu'on doit faire de tous ceux qui étant prévenus en faveur d'Aristote, nous donnent des Physiques où ils ne font que suivre ses opinions sans les examiner. Il est visible qu'ils ont seulement une foi humaine des choses naturelles qu'ils y enseignent; mais ils n'en ont aucune science. Ainsi il est clair, que selon S. Augustin, l'Antiquité ne doit point être considérée dans les sciences humaines; car ce seroit alors l'autorité qui nous persuaderoit : ce qui ne peut être que le principe d'une foi divine ou humaine; au lieu que dans les sciences c'est la raison qui nous doit persuader, puisque nous pouvons dire : *quod scimus, debemus rationi.* Rien n'est plus judicieux que cette regle, d'écouter la *raison* dans les sciences humaines, & l'autorité dans les choses de la Religion : & rien n'a plus gâté la Philosophie & la Théologie que de ce qu'on ne l'a pas gardée, & de ce qu'on a fait tout le contraire. On a voulu *croire* où il falloit *savoir*; & on a voulu savoir où on se devoit contenter de *croire*. On a employé l'autorité, l'antiquité, l'universalité des opinions, & les autres motifs qui font croire dans les sciences humaines, où ;

selon S. Augustin, il ne falloit consulter que la raison, parce qu'il n'y a qu'elle qui fait *savoir*. Et l'on veut assujettir aux foibles lumieres de notre raison les mysteres de notre foi, qui ne seroient plus mysteres, si nous les pouvions comprendre; au lieu de nous en tenir à ce que l'Ecriture, l'Antiquité & les décisions de l'Eglise nous en apprennent, parce que c'est cela qui fait croire, & que Dieu ne demande pas que nous les découvrions par notre lumiere: ce qui est savoir; mais seulement que nous les *croyions*. VII. Cl. N°. VI.

C'est de-là que naissent les hérésies, & non d'une Philosophie humaine solide & judicieuse, qui demeure dans ses propres bornes, & qui bien loin de rien entreprendre sur ce qui regarde la foi, s'y soumet absolument. Elles naissent de ce qu'on veut être Philosophe, lorsqu'on ne le doit pas être, mais seulement fidele; c'est-à-dire, lorsqu'on veut trop consulter la raison, quand il ne s'agit que de croire; & qu'on se laisse aller à cette dangereuse persuasion, que ce qu'on nous propose à croire, ne doit être cru que quand il s'accorde avec ce que nous connoissons par notre raison.

On voit que cet Auteur a voulu empêcher ce mauvais effet de la trop grande confiance en sa raison. Mais il l'a fait en se jettant dans une extrêmité opposée. Car au lieu que ces gens-là voudroient assujettir la *foi* à la *science*, celui-ci veut tellement assujettir toutes les sciences à la foi, que, si on l'en croit, nous ne devons tenir pour certain ce que les Philophes enseignent dans les sciences naturelles, que lorsqu'il est confirmé dans l'école de Dieu qui est l'Eglise. C'est à quoi aboutit la seconde partie de sa Préface. Mais il n'y tombe que par degrés, & il la lie ainsi avec ce qui précede.

La Philosophie moderne, dit-il, *tirant son origine de la même source que l'ancienne, en renouvelle toujours l'espece avec les mêmes propriétés qu'elle a eues dès le commencement. Et si elle est moins sujette aux erreurs que l'ancienne, ce n'est pas qu'elle ait par elle-même plus de solidité & de certitude. C'est que la lumiere de la foi lui ayant découvert les égarements de l'ancienne, elle n'est pas assez téméraire pour les embrasser.*

C'est justement absoudre ceux qu'on veut condamner, & ruiner par avance ce qu'on prétend établir dans la suite. Car si la Philosophie moderne n'est pas assez téméraire, pour embrasser des opinions contraires aux lumieres de la foi, elle ne sera donc la mere d'aucune hérésie; les hérésies, selon cet Auteur même, n'étant autre chose que des opinions contraires aux vérités de la foi. Or il avoue que la Philosophie moderne qu'il a entrepris de décrier, n'est pas assez téméraire pour en embrasser de telles. Elle n'embrassera donc aucune hérésie.

VII. Cl. N°. IV. On en pourroit demeurer là : car voilà M. Descartes bien justifié contre sa principale accusation. Voyons néanmoins ce qu'il dit ensuite, & par où il tombera dans ce paradoxe, qu'il ne peut y avoir rien de certain dans cette Philosophie moderne, non plus que dans aucune autre, que ce qui seroit confirmé par l'Eglise. *Dieu ne donne pas aux Philosophes d'aujourd'hui, en les créant, une raison plus grande, plus éclairée & moins fautive qu'à ceux qui ont vécu il y a deux mille ans. La corruption générale de la nature humaine ne diminue pas par le nombre des siecles : elle augmente plutôt, & avec elle l'aveuglement de la raison naturelle.* Rien n'est moins solide que ce discours. Il ne s'agit pas de la raison en elle-même, si elle est plus grande & moins fautive dans les hommes d'aujourd'hui que dans les hommes d'autrefois. Elle est peut-être égale dans tous les hommes, & ce n'est possible que la maniere de l'appliquer, qui fait que les uns sont plus habiles que les autres. Il n'est donc question que de l'habileté même, & non pas même de toute habileté ; mais seulement de celle qui regarde les sciences naturelles. Or c'est un paradoxe ridicule, de s'imaginer que les plus anciens aient toujours été les plus savants, par cette raison que le nombre des siecles augmente la corruption générale de la nature humaine, & avec elle l'aveuglement de la raison naturelle. Si cela étoit, il faudroit qu'il y eût eu avant le déluge de plus habiles Médecins, de plus savants Géometres, & de plus grands Astronomes qu'*Hypocrate*, *Archimede* & *Ptolomée*. N'est-il pas visible, au contraire, que les sciences humaines se perfectionnent par le temps ? Je ne daigne pas m'étendre là-dessus. Il est clair qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ce qu'avance cet Auteur, de *l'augmentation de l'aveuglement de la raison naturelle*, pour en conclure, comme il fait, que M. Descartes n'est pas comparable aux Philosophes de l'Antiquité. *Il ne faut pas*, dit-il, *flatter les hommes de ce siecle. Si on les compare avec la seule lumiere qu'ils apportent avec eux en venant au monde, & sans celles qu'ils reçoivent par l'instruction des vérités chrétiennes, ils ne sont point comparables, pour la vivacité de l'esprit, pour la solidité du jugement, & pour la justesse des raisonnements, à ces grands hommes de l'Antiquité payenne.*

Mais ce sont plutôt ces grands hommes de l'Antiquité payenne, qui ne sont nullement comparables, au regard des sciences naturelles, desquelles seules il s'agit ici, aux grands hommes de ces derniers temps. Car tout ce qu'a su Ptolomée, & les plus habiles Astronomes des siecles passés, des Cieux & du cours des Astres, n'approche point de ce qu'on en sait aujourd'hui, depuis que *Copernic* & *Tycho-Brahé* ont poussé cette science beaucoup plus loin qu'elle n'avoit été jusqu'à eux ; que

Galilée

Galilée l'a encore perfectionnée par l'ufage des longues lunettes & que VII. Cl.
ceux de ce temps, comme M. *Huyghens* & M. *Caffini*, y font encore N°. IV.
de nouvelles découvertes. *Gallien* eft celui de tous les Anciens qui a mieux fu l'Anatomie, & qui a mieux parlé de l'ufage des parties du corps humain; cependant ce n'eft prefque rien, fi on le compare à ce qu'*Harveus*, *Stenon*, *Willis* & tant d'autres en ont découvert en ce temps-ci. Combien la Chymie, dont les Anciens n'avoient aucune connoiffance, a-t-elle fait connoitre de chofes dans les minéraux, dans les plantes & dans les parties des animaux dont les Anciens n'ont pas eu feulement le moindre foupçon, la moindre idée? L'invention des microfcopes nous a donné comme de nouveaux yeux, pour voir une infinité d'ouvrages de Dieu dont les Anciens n'ont eu aucune connoiffance. A-ce été autrement qu'en raifonnant plus jufte que les Anciens, qu'on a trouvé qu'une infinité d'effets, qu'ils attribuoient à une chimérique horreur du vuide, doivent être attribués à la pefanteur de l'air? Et enfin, quoique *Archimede*, *Apollonius*, & beaucoup de grands hommes de l'Antiquité nous aient laiffé de très-belles chofes dans la Géométrie, & les autres parties des Mathématiques, il faut ne s'y pas connoitre, pour ne pas avouer que M. Defcartes a été incomparablement plus loin qu'eux tous, dans fa Géométrie & fa Dioptrique. J'en pourrois dire autant de la Mufique & de la Méchanique: les deux petits Traités qu'il en a donnés, qui ne font prefque rien, & qu'il a faits en fe jouant, valent mieux que tout ce qu'ont écrit les Anciens fur l'une & l'autre de ces deux fciences.

C'eft donc parler en l'air, & par une prévention tout-à-fait déraifonnable, que de prétendre que les Philofophes modernes ne font pas comparables à ceux de l'Antiquité. Mais écoutons ce que notre Auteur conclut de cette fauffe fuppofition: *Les Philofophes modernes ne doivent pas attribuer plus de certitude & d'infaillibilité aux principes de leur Philofophie. Ils doivent fe fouvenir qu'ils font hommes, & non pas Prophetes ni Apôtres, & que leurs principes font des opinions humaines, & non des révélations divines.* Cela fuppofe qu'il n'y a rien de certain de tout ce qui peut être connu par les hommes, que les révélations divines, & qu'il faudroit qu'un homme ne fût pas purement homme, mais Apôtre ou Prophete, afin qu'il pût être affuré, que ce qu'il dit dans les fciences humaines eft abfolument vrai. Or cette prétention n'eft autre chofe qu'un renouvellement de l'erreur des *Académiciens*, & des *Pyrrhoniens*, que S. Auguftin a jugée fi préjudiciable à la Religion, qu'il a cru la devoir réfuter par les trois livres *contra Academicos*, auffi-tôt qu'il fut converti. Car ces Philofophes, qui ne connoif-

VII. Cl. N°. III. soient point de *révélations divines*, auroient eu raison de soutenir que les hommes ne savoient rien certainement, s'il n'y a rien de certain que ce qui est révélé de Dieu, & qu'il n'y ait que des Prophetes & des Apôtres qui puissent dire, *je suis très-assuré de ne me pas tromper en disant telle ou telle chose*, comme cet Auteur le prétend si généralement, qu'il n'en excepte pas même la Géométrie & l'Algebre, & quelques autres sciences que ce soit. Car ayant fait une grande période pour montrer ce qui est très-vrai étant bien entendu, qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous donner les véritables idées des choses, voici ce qu'il en conclut : *Si la raison humaine ne devient la disciple de cet Auteur*, c'est-à-dire de Dieu, *elle ne peut que s'égarer dans ses principes, dans ses méthodes de résolution & de composition, & dans ses raisonnements. Elle ne peut produire que des fictions qui avorteront en elles-mêmes, quelque effort qu'elle fasse pour les enfanter, pour les élever & pour en faire des idées dans l'esprit de tous les hommes.*

Il n'y a que dans les Mathématiques qu'on use de méthode, de *résolution* & de *composition*; & c'est-là aussi qu'on pese les idées : ce que l'on fait pour les définitions & les *principes* qui sont les demandes & les axiomes ; & que l'on raisonne sur cela. Cet Auteur croit donc que dans ces sciences mêmes, la raison ne fait que s'égarer & ne produire que des fictions qui avortent en elles-mêmes, *si elle n'est la disciple de Dieu*; c'est-à-dire, si elle ne s'appuye sur l'Ecriture & les Peres, comme il le fait entendre par les paroles suivantes : *Or l'Ecole assurée & infaillible de cet Auteur tout-puissant & de ce souverain Maître, est seulement dans l'Eglise. Sa doctrine sont les Ecritures. Les commentaires des Ecritures sont les Ecrits des SS. Peres, dont le consentement uniforme en est l'explication indubitable. Tout ce qui ne s'apprend point dans ce texte, dans ce commentaire, est ou faux ou incertain; & quoiqu'il puisse être véritable, il ne doit pas être réputé tel, s'il n'est confirmé dans la même Ecole.* Ces sortes de déclamations, qui semblent favoriser la Religion, parce qu'elles donnent beaucoup à la foi, trouvent facilement créance dans les personnes de piété, qui ne sachant rien dans les sciences naturelles, ne sont guere plus capables de juger de leur certitude, qu'un sourd de la beauté de la Musique. Mais pour peu qu'on y ait d'entrée, on ne sauroit regarder une proposition si absurde & si téméraire, que comme préjudiciable à la foi ; parce que c'est l'exposer au mépris des libertins, que de leur vouloir persuader qu'il n'y a rien de certain dans les livres d'*Euclide* & d'*Archimede*, dans l'Analyse de *Viette*, dans la Géométrie de M. *Descartes*; dans ce qu'on a découvert depuis ce dernier siecle, qu'il y a quatre lunes autour de Jupiter, & trois à

l'entour de Saturne; dans ce qu'on a trouvé que les effets qu'on attribuoit à la fuite du vuide, se font par la pesanteur de l'air; que le sang circule continuellement dans le corps; qu'il y a des veines lactées qui portent le chyle dans un vaisseau, d'où il se décharge dans la veine cave qui le porte au cœur : que tout céla & une infinité d'autres choses semblables, ne doit point être réputé véritable & certain, s'il n'est confirmé dans l'Ecole de Dieu qui est l'Eglise, & appuyé par ses livres, qui sont les Ecritures & les Peres. Mais comment l'Eglise s'y prendroit-elle pour juger de la vérité de ces sortes de choses, puisqu'elle n'en pourroit juger, comme le reconnoît cet Auteur, que par l'Ecriture & par les Peres? Ne trouvant donc dans l'Ecriture que trois ou quatre Planetes, & dans les Peres que sept, elle devroit condamner comme des visionnaires ceux qui soutiennent qu'il y en a encore sept autres, & rejeter comme des fictions toutes les nouvelles découvertes dont certainement elle ne sauroit rien trouver ni dans *son texte*, ni dans ses *commentaires.* Mais on peut juger combien elle est éloignée de ces folies par la maniere dont elle s'est prise pour réformer le nouveau Calendrier. La fête de Pâques avoit été fixée par le Concile de Nicée au premier Dimanche d'après la pleine lune qui arriveroit après l'équinoxe, que l'on crut se devoir toujours trouver au 21 Mars. Comme cela avoit été réglé par un Concile général, qui est la plus grande autorité de l'Eglise, selon les principes de cet Auteur, elle n'avoit qu'à prendre pour des fictions ce que disoient les Astronomes, que l'équinoxe n'arrivoit plus le 21 Mars, mais l'onzieme; parce que le soleil ne mettoit pas à faire son tour 365 jours & six heures, mais un peu moins de quelques minutes, qui ayant été négligées depuis le Concile de Nicée, avoient reculé de dix jours le temps de l'Equinoxe. Mais étant bien opposée aux maximes outrées de cet Auteur, bien loin de se rendre juge de la science des Astronomes, comme ne pouvant rien dire de certain, si elle ne le confirmoit par son autorité, elle s'est assujettie à leur calcul, non seulement pour le passé, mais encore pour l'avenir, par l'omission de trois bissextes en 400 ans.

En vérité cela devroit bien faire ouvrir les yeux de ceux qui, par une piété mal entendue, veulent attribuer à l'Eglise une autorité de juger des choses qui ne sont point de son ressort, que Jesus Christ ne lui a point donnée, les ayant laissées au jugement de la raison, qui est bien moins corrompue au regard de ces sciences abstraites que des regles de nos mœurs; outre qu'il y a des remedes naturels pour remédier aux affoiblissements qu'elle peut avoir de ce côté-là.

VII. Cl. N°. IV. Voilà tout ce que cet Aûteur dit dans sa Préface. On ne peut s'empêcher de croire qu'on jugera de ce qui vient d'être dit, qu'il auroit mieux valu s'en passer & entrer tout d'un coup en matiere. Mais il a cru qu'il falloit, pour observer les préceptes de la Rhétorique, prévenir les esprits par des reproches généraux, contre celui qu'il accuse d'avoir blessé la foi par sa nouvelle Philosophie ; & les deux moyens qu'il emploie pour cela, & qui composent toute sa Préface, ne sont propres qu'à prévenir contre lui-même toutes les personnes intelligentes. Car il n'y a rien ou de plus mal appliqué d'une part, ou de plus mal fondé que son odieuse comparaison de la Philosophie humaine avec l'hérésie, qu'il établit avec tant de pompe; & de l'autre ce qu'il entreprend de persuader, qu'il n'y a rien de certain dans les sciences humaines au regard des choses naturelles, à moins qu'il ne soit confirmé dans l'Ecole de Dieu qui est l'Eglise, est une maxime erronée qui est même préjudiciable à la Religion, quelque air de spiritualité qu'on lui donne.

A peine est-on sorti de cette Préface, qu'on entre dans un autre discours général qui n'est pas moins long, & qui peut être pris pour une autre Préface, quoiqu'il n'en porte pas le nom. C'est encore une déclamation générale contre la Philosophie de M. Descartes, avant de traiter aucun des deux points particuliers qu'il a entrepris de combattre. Mais cela est si embarrassé & si ennuyeux, & il faudroit tant de discours pour le démêler, que j'aime mieux le laisser là, & venir tout d'un coup au premier de ces deux points, qui est l'Essence du corps, en le considérant par rapport à l'Eucharistie.

SECONDE PARTIE.

De l'essence du corps considérée par rapport à l'Eucharistie.

Il s'agit de savoir si ce que dit M. Descartes, que l'étendue est l'essence de la matiere, est contraire à la foi. Cet Auteur le prétend, & ne se contente pas de le prouver, comme d'autres avant lui ont tâché de faire, par le mystere de l'Eucharistie ; mais il y ajoute l'état des corps glorieux; ce qui lui est tout particulier. Nous examinerons l'un & l'autre, & nous commencerons par le premier. Mais afin que l'on comprenne mieux l'état de la question, j'ai cru devoir rapporter un endroit de la *Recherche de la vérité* L. 3. Chap. 8. n. 2 ; parce qu'il nous fera voir, & ce qui a porté à définir la matiere par l'étendue, & en quelle disposi-

tion on eſt touchant les myſteres qu'il ſemble qu'on ne puiſſe accorder avec cette définition. VII. Cl. N°. IV.

" Les Philoſophes tombent aſſez d'accord qu'on doit regarder comme l'eſſence d'une choſe ce que l'on reconnoît le premier dans cette choſe, ce qui en eſt inſéparable, & d'où dépendent toutes les propriétés qui lui conviennent. De ſorte que pour découvrir en quoi conſiſte l'eſſence de la matiere, il faut regarder toutes les propriétés qui lui conviennent, ou qui ſont enfermées dans l'idée qu'on en a; comme la dureté, la molleſſe, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la diviſibilité, l'impénétrabilité & l'étendue; & conſidérer d'abord lequel de tous ces attributs en eſt inſéparable. Ainſi la fluidité, la dureté, la molleſſe, le mouvement & le repos ſe pouvant ſéparer de la matiere, puiſqu'il y a pluſieurs corps qui ſont ſans dureté, ou ſans fluidité, ou ſans molleſſe, qui ne ſont point en mouvement, ou enfin qui ne ſont point en repos; il s'enſuit clairement que tous ces attributs ne lui ſont point eſſentiels".

" Mais il en reſte encore quatre que nous concevons inſéparables de la matiere, ſavoir la figure la diviſibilité, l'impénétrabilité & l'étendue; de ſorte que, pour voir quel eſt l'attribut qu'on doit prendre pour l'eſſence, il ne faut plus ſonger à les ſéparer, mais ſeulement examiner lequel eſt le premier, & qui n'en ſuppoſe point d'autre. On reconnoît facilement que la figure, la diviſibilité & l'impénétrabilité ſuppoſent l'étendue, & que l'étendue ne ſuppoſe rien; mais que dès qu'elle eſt donnée, la diviſiblité, l'impénétrabilité & la figure ſont données. Ainſi on doit conclure que l'étendue eſt l'eſſence de la matiere, ſuppoſé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres ſemblables; & je ne crois pas qu'il y ait perſonne au monde qui en puiſſe douter, après y avoir bien penſé. Mais la difficulté eſt de ſavoir, ſi la matiere n'a point encore quelques autres attributs différents de l'étendue & de ceux qui en dépendent, de ſorte que l'étendue même ne lui ſoit point eſſentielle, & qu'elle ſuppoſe quelque choſe qui en ſoit le ſujet & le principe".

" Pluſieurs perſonnes, après avoir conſidéré très-attentivement l'idée qu'ils avoient de la matiere par tous les attributs qui en ſont connus; après avoir auſſi médité les effets de la nature, autant que la force & la capacité de l'eſprit le peuvent permettre, ſe ſont fortement perſuadés que l'étendue ne ſuppoſe aucune choſe dans la matiere, ſoit parce qu'ils n'ont pas eu l'idée diſtincte & particuliere de cette prétendue choſe qui précede l'étendue, ſoit encore parce qu'ils n'ont aucun effet qui la prouve".

VII. Cl. N°. IV. « Car, de même que, pour se persuader qu'une montre n'a point quelque entité différente de la matiere dont elle est composée, il suffit de savoir comment la différente disposition des roues peut produire tous les mouvements d'une montre, & de n'avoir outre cela aucune idée distincte de ce qui pourroit être cause de ce mouvement, quoiqu'on en ait plusieurs de Logique: ainsi parce que ces personnes n'ont point d'idée distincte de ce qui pourroit être la matiere, si l'étendue étoit ôtée; qu'ils ne voient aucun attribut qui le fasse connoître; que l'étendue étant donnée, tous les attributs que l'on conçoit appartenir à la matiere sont donnés, & que la matiere n'est cause d'aucun effet qu'on ne puisse concevoir que l'étendue, diversement configurée & diversement agitée, ne puisse produire, ils se sont persuadés de-là que l'étendue étoit l'essence de la matiere ».

« Mais, de même que les hommes n'ont point de démonstration certaine, qu'il n'y a point quelque intelligence ou quelque entité nouvellement créée dans les roues d'une montre, ainsi personne ne peut sans une révélation particuliere, assurer comme une démonstration de Géométrie qu'il n'y a que l'étendue diversement configurée dans une pierre: car il se peut absolument faire, que l'étendue soit jointe avec quelque autre chose que nous ne concevons pas; parce que nous n'en avons point d'idée, quoiqu'il semble fort déraisonnable de le croire & de l'assurer, puisqu'il est contre la raison, d'assurer ce qu'on ne sait point & ce qu'on ne conçoit point ».

« Il est vrai qu'il y a grande apparence que les hommes n'auroient pas obscurci si fort l'idée qu'ils ont de la matiere, s'ils n'avoient eu quelque raison pour cela, & que plusieurs soutiennent des sentiments contraires à ceux-ci par des principes de Théologie. Sans doute l'étendue n'est point l'essence de la matiere, si cela est contraire à la foi. On y souscrit: on est, graces à Dieu, très-persuadé de la foiblesse & de la limitation de l'esprit humain. On sait qu'il a trop peu d'étendue, pour mesurer une puissance infinie: que Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons concevoir: qu'il ne nous donne des idées que pour connoître les choses qui arrivent par l'ordre de la nature, & qu'il nous cache le reste. On est donc toujours prêt à soumettre son esprit à la foi. Mais il faut d'autres preuves que celles qu'on apporte ordinairement, pour ruiner les raisons qu'on vient de dire; parce que les manieres dont on explique les mysteres de la foi ne sont pas de foi, & qu'on les croit même sans comprendre qu'on en puisse jamais expliquer nettement la maniere ».

« On croit, par exemple, le mystere de la Sainte Trinité, quoique

l'esprit humain ne le puisse concevoir ; & l'on ne laisse pas de croire VII. Cl.
que deux choses qui ne different point d'une troisieme, ne different N°. IV.
point entre elles, quoique cette proposition semble se détruire. Car on est persuadé qu'il ne faut faire usage de son esprit, que sur des sujets proportionnés à sa capacité, & qu'on ne doit pas regarder fixement nos mysteres, de peur d'en être ébloui, selon cet avertissement du Saint Esprit : *Qui scrutator est Majestatis, opprimetur à gloriâ*".

" Si toutefois on croyoit qu'il fût à propos, pour la satisfaction de quelques esprits, d'expliquer comment le sentiment qu'on a de la matiere, s'accorde avec ce que la foi nous enseigne de la transsubstantiation, on le feroit peut-être d'une maniere assez nette & assez distincte, & qui certainement ne choqueroit en rien les décisions de l'Eglise; mais on croit se pouvoir dispenser de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage ".

" Car il faut remarquer que les SS. Peres ont presque toujours parlé de ce mystere comme d'un mystere incompréhensible ; qu'ils n'ont point philosophé pour l'expliquer, & qu'ils se sont contentés pour l'ordinaire de comparaisons peu exactes, plus propres pour faire connoître le dogme, que pour en donner une explication qui contentât l'esprit; qu'ainsi la Tradition est pour ceux qui ne philosophent point sur ce mystere, & qui soumettent leur esprit à la foi, sans s'embarrasser inutilement dans ces questions très-difficiles ".

" On auroit donc tort de demander aux Philosophes qu'ils donnassent des explications claires & faciles, de la maniere dont le corps de Jesus Christ est dans l'Eucharistie : car ce seroit leur demander qu'ils dissent des nouveautés en Théologie. Et si les Philosophes répondoient imprudemment à cette demande, il semble qu'ils ne pourroient éviter la condamnation, ou de leur Philosophie ou de leur Théologie. Car si leurs explications étoient obscures, on mépriseroit les principes de leur Philosophie ; & si leur réponse étoit claire ou facile, on appréhenderoit, avec quelque raison, la nouveauté de leur Théologie " (a).

" Puis donc que la nouveauté en matiere de Théologie porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de mépriser des opinions, pour cela seul qu'elles sont nouvelles & sans fondement dans la Tradition, on ne doit pas entreprendre de donner des explications faciles & intelligibles, des choses que les Peres & les Conciles n'ont point entiérement expliquées ; & il suffit de tenir le dogme de la Transsubstantia-

(a) Le Pere Mallebranche devoit aussi appliquer cette vérité au mystere de la Grace ; & par conséquent, il ne falloit point chercher de raisons pour faire comprendre avec facilité la Prédestination.

VII. CL. N°. IV. tion, sans en vouloir expliquer la maniere. Car autrement ce seroit jetter des semences nouvelles de disputes & de querelles dont il n'y a déja que trop, & les ennemis de la vérité ne manqueroient pas de s'en servir malicieusement pour opprimer leurs adversaires. Les disputes en matiere d'explication de Théologie, semblent être des plus inutiles & des plus dangereuses ; & elles sont d'autant plus à craindre, que les personnes même de piété s'imaginent souvent qu'ils ont droit de rompre la charité avec ceux qui n'entrent point dans leurs sentiments. On n'en a que trop d'expériences, & la cause n'en est pas fort cachée. Ainsi c'est toujours le meilleur & le plus sûr de ne point s'empresser de parler des choses dont on n'a point d'évidence, & que les autres ne sont pas disposés à concevoir."

" Il ne faut pas aussi que des explications obscures & incertaines des mysteres de la foi, lesqu'elles on n'est pas obligé de croire, nous servent de regle & de principe pour raisonner en Philosophie, où il n'y a que l'évidence qui nous doit persuader. Il ne faut que changer les idées claires & distinctes, d'étendue, de forme, de quiddités & de qualités réelles, & de tous ces mouvements locaux. Les idées réelles produiront une science réelle : mais les idées générales & de Logique, ne produiront jamais qu'une science vague, superficielle & stérile. Il faut donc considérer avec assez d'attention ces idées distinctes & particulieres des choses, pour reconnoître les propriétés qu'elles renferment, & étudier ainsi la nature, au lieu de se perdre dans des chimeres, qui n'existent que dans la raison de quelques Philosophes ".

On ne peut lire ce discours sans prévention, qu'on ne connoisse qu'on ne sauroit rien desirer, ni de plus raisonable pour ce qui regarde les sciences naturelles, ni de plus chrétien & de plus soumis, à l'égard de la créance que l'on doit aux vérités de la foi. Pour le combattre & trouver qu'il blesse la foi ; il faut prétendre l'une ou l'autre de ces deux choses, ou toutes les deux. La premiere, que c'est une vérité de foi, définie par l'Eglise, qu'un corps, quelque grand qu'il soit, peut être sans étendue & réduit en un point : la deuxieme, que les manieres dont les Théologiens tâchent d'accorder les mysteres de la foi avec les notions naturelles, font partie de la foi, sans qu'il soit besoin que l'Eglise en ait fait aucune définition.

† Cet Auteur prétend l'un & l'autre ; mais sans raison & sans fondement. Il prétend le premier, mais en confondant deux choses qu'il faut distinguer, l'étendue & l'impénétrabilité ; comme s'il s'agissoit également de l'une & de l'autre, ce qui n'est pas vrai ; car on vient de voir

voir dans le discours que j'ai rapporté, qu'il n'y a que l'étendue qui soit l'essence de la matiere, & que l'impénétrabilité n'en est qu'une propriété. Or il n'y a que l'essence qui en soit inséparable; & pour les propriétés, rien n'empêche qu'on ne dise qu'elles en peuvent être séparées par la puissance de Dieu, lors même que naturellement elles renferment l'idée de figure & de mouvement local. Pour ces idées générales & confuses, de principes ou de sujet d'étendue, elles en sont inséparables. Et par conséquent ce que les Peres peuvent avoir dit de la pénétrabilité des corps par la puissance de Dieu, ne conclut point qu'ils aient dit le même de leur inextension pour parler ainsi; c'est-à-dire, qu'ils aient dit, que Dieu les pouvoit réduire en un point indivisible. Cependant ce n'est que de cela dont il s'agit; puisque même cet Auteur donne pour titre à cette partie de son Traité, *De l'essence des corps*, & qu'il s'est engagé de montrer qu'on ne sauroit dire sans blesser la foi que ce soit l'étendue qui en est l'essence. VII. Cl. N°. IV.

Séparant donc ce qui ne regarde point notre question, d'avec ce qui la regarde, voici ce qu'il attribue aux Peres & aux Théologiens. *Les Peres de l'Eglise*, dit-il, *& tous les Théologiens des siecles passés ont enseigné comme des vérités de foi, qu'un corps conservant toutes ses parties, peut n'occuper aucun espace, être dans un point indivisible, & sans aucune grandeur ou petitesse, par rapport au lieu.*

C'est ce qu'il dit également des Peres de l'Eglise & des Théologiens, & c'est l'illusion qui regne dans tout cet Écrit. Il y attribue toujours aux Peres ce qui n'a été dit que par des Théologiens de l'Ecole; & il met par-tout la Tradition de son côté, lors même qu'elle lui est tout-à-fait contraire; comme il est facile de le montrer, en traitant séparément les Peres & les Théologiens.

Il est donc question de savoir, *si les Peres de l'Eglise ont enseigné comme une vérité de foi, qu'un corps conservant toutes ses parties peut n'occuper aucun espace, & être dans un point indivisible?* Or, bien loin que cela soit, ils ont enseigné tout le contraire, & ont soutenu aussi-bien que M. Descartes, quand ils ont parlé en Philosophes, c'est-à-dire, quand il ont considéré les corps selon les notions naturelles que nous en avons, que l'essence ou la nature des corps étoit d'être étendus, & qu'ils ne pouvoient être sans étendue.

C'est ainsi que S. Augustin définit le corps, dans le livre 7, *de Genesi ad litteram* Cap. 21. *Corpus dicimus naturam quamlibet longitudine, latitudine & profunditate spatium loci occupantem.* Nous appellons corps toute nature qui occupe l'espace du lieu par sa longueur, largeur & profondeur. Dans le livre des 83 Questions, quest. 5, il dit, qu'il ne faut pas croire

VII. Cl. que la substance de Dieu, ou celle de l'ame soit corporelle ; parce
N°. IV. que tout ce qui est corps est étendu par les espaces des lieux : *quoniam omne corpus per localia spatia porrectum est.*

Dans le 10 L. de la Trin. Chap. 7, il dit, que n'étant pas convenu de ce que l'on doit entendre par le mot corps, il y en a qui pourroient dire que notre ame est corporelle en s'expliquant mal, quoique leur sentiment, dans le fond, ne fût pas contraire à la vérité. Car s'ils entendoient, comme nous, par le nom de corps, ce qui occupe un plus grand espace de lieu par son tout que par une de ses parties, ce seroit alors qu'ils seroient dans l'erreur de ceux qui veulent que notre ame soit corporelle. Mais s'ils appelloient corps toute substance, ou toute substance muable, en reconnoissant en même temps, qu'il y a des substances que ne sont par telles, qu'elles soient renfermées dans les espaces des lieux par quelque longueur, largeur & profondeur, on n'auroit plus avec eux qu'une dispute de mots. Il revient ensuite à ceux qui l'ont crue véritablement corporelle : sur quoi il en parle en ces termes. Quoiconque voit que notre ame n'est point corporelle, c'est-à-dire, qu'elle n'occupe point un plus grand espace de lieu par une plus grande partie, & un moindre par une plus petite, doit voir en même temps que ceux qui la croient corporelle, ne sont pas dans cette erreur, parce qu'ils n'ont pas de connoissance de leur ame, mais parce qu'ils joignent à la connoissance qu'ils en ont, ce sans quoi ils ne peuvent concevoir aucune substance.

Il dit la même chose dans le L. 4 de l'Ame & de son origine Chap. 20. Si vous voulez soutenir que l'ame est corporelle, vous devriez définir auparavant ce que vous entendez par le mot de corps, pour éviter qu'étant d'accord de la chose, nous ne disputions que du nom. Mais comme il paroît que vous n'entendez ; par le nom de corps, que ce qu'entendent tous les savants ; savoir ce qui occupe les espaces des lieux par son étendue en longueur, largeur & profondeur, je vous ai, ce me semble, fait assez comprendre, en quelles absurdités ce sentiment vous engage.

On voit encore la même définition dans le Chap. 11 de ce même livre, où il dit, que cette définition fait voir que l'air est un corps, que la lumiere visible est un corps, &c.

Et dans la lettre à Bardanus, il dit deux choses toutes contraires aux suppositions de cet Auteur, qui s'imagine que tout ce qu'il prétend être une suite philosophique du mystere de l'Eucharistie, a été dit par les Peres, comme il l'a été par les Scholastiques. Car il enseigne, d'une part, qu'ôtant aux corps les espaces des lieux, les corps ne seront

plus aussi : c'est-à-dire, que les corps ne sauroient être sans l'étendue, ni les qualités corporelles sans leur sujet : *Spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, & quia nusquam erunt, nec erunt : tolle ipsa corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sunt, & ideo necesse est ut non sint.* VII. Cr. N°. IV.

Les autres Peres parlent de même sur ces deux points, & les hérétiques ne manquent pas d'en rapporter tous les passages ; de sorte qu'on ne peut rien faire qui leur soit plus avantageux, & plus préjudiciable à l'Eglise, que de faire dépendre la vérité de sa foi, touchant l'Eucharistie, de ces suites philosophiques, en faisant croire que tous ceux qui, comme M. Descartes, expliquant la nature des corps sans rapport à ce mystere, & ne considérant que les idées naturelles que nous en avons, disent que les corps ne sont point sans étendue, ni les qualités corporelles sans le corps, sont suspects de n'avoir pas cru ce que nous croyons de l'Eucharistie. Cependant c'est à quoi tend tout ce que dit cet Auteur, & tout son Ecrit ne va qu'à établir une proposition, qui étant jointe à un fait certain, & qu'on ne peut nier en agissant de bonne foi, devroit faire conclure nécessairement que les Peres n'auroient pas eu la même foi que nous touchant l'Eucharistie : car que pourroit-on répondre à cet argument :

La foi de l'Eglise touchant l'Eucharistie oblige à croire comme une vérité de foi, qu'un corps peut être réduit en un point indivisible, & les accidents subsister sans aucun sujet ; & toute Philosophie qui pose des principes opposés à ceux-là, quoique ce ne soit qu'en expliquant la nature des corps, doit être condamnée comme portant préjudice à la Religion. C'est ce que cet Auteur entreprend de prouver avec une véhémence incroyable.

Or cette Philosophie est celle des Peres, dans tous les endroits où ils ont expliqué la nature des corps & des accidents, & on n'en trouvera point qui aient dit qu'un corps pouvoit être réduit en un point, ni que des accidents puissent subsister sans leur sujet. Ce fait est certain : on le vient de voir au regard de S. Augustin ; & on ne le peut contester de bonne foi au regard des autres Peres. Je n'oserois tirer la conclusion, tant elle est horrible ; & néanmoins elle seroit nécessaire, & il n'y auroit point d'homme raisonnable & intelligent qui la pût nier, si la majeure étoit véritable.

Il est donc très-dangereux de faire dépendre la vérité de notre foi, touchant ce mystere, des suites philosophiques que les Scholastiques en ont tirées. Car c'est fortifier l'argument que les Calvinistes font contre nous, de ce que les Peres n'en ont point parlé, & de ce qu'ils ont même établi des maximes philosophiques qui y paroissent contraires.

O 2

VII. CL. N°. IV. Si ce qu'ils en alleguent étoit faux, comme cet Auteur se l'est imaginé, par une ignorance tout-à-fait grossiere, il n'y auroit qu'à le nier, & supposer hardiment que les Peres ont enseigné tout ce qu'on enseigne présentement dans les Ecoles, de ces suites philosophiques. Mais je le dis encore une fois, ce seroit trahir honteusement la cause de l'Eglise, que de leur répondre en cette maniere.

Ce n'est point aussi par-là que les habiles Controversistes l'ont défendue: c'est par une voie toute opposée. C'est en s'arrêtant simplement à la substance du mystere, qui est que Jesus Christ nous y donne son vrai corps sous la forme du pain, sans que ce soit du pain, & que ce qui paroît pain n'est pas du pain, étant réellement changé au corps de Jesus Christ.

C'est en prouvant solidement ces points capitaux, qui sont seuls de foi, par l'Ecriture & par la Tradition, qu'on répond d'une maniere sage & judicieuse, qui ne fait point dépendre la foi des opinions des Philosophes, à ce que les Ministres disent, qu'il faut bien que les Peres n'aient pas cru de ce mystere ce que nous en croyons, puisqu'ils ne parlent presque d'aucune des difficultés qui s'y rencontrent, & qu'ils ont même posé des principes philosophiques qui y paroissent contraires.

C'est ce qu'on peut voir dans les trois volumes de la *Perpétuité de la foi*, principalement dans le troisieme L. 7, Chap. 8, 9 & 10. Il seroit bon de les lire tout entiers: je ne doute point qu'on n'en soit satisfait. Je rapporterai seulement une partie de ce qui est dans le dixieme, qui a pour titre: *Réponse à ce que dit M. Claude, que les Peres ont établi des principes de Philosophie contraires aux merveilles que les Catholiques reconnoissent dans l'Eucharistie.*

Il paroît que l'Auteur des livres de la Perpétuite de la foi a fait une étude particuliere de tout ce qui se trouve dans les Saints Peres sur l'Eucharistie, & qu'il en étoit parfaitement bien instruit. Il n'y a donc pas d'apparence que s'il y avoit trouvé ce que cet Auteur leur attribue, qui est, d'avoir enseigné comme une vérité de foi, qu'un corps, conservant toute sa substance peut être réduit en un point mathématique, il ne s'en fût pas servi, pour répondre à cet argument de M. Claude. Voyons donc s'il le fait, & si c'est en niant ce que ce Ministre soutient, *que les Peres ont établi des principes philosophiques contraires aux merveilles de l'Eucharistie*, qu'il met le fort de sa réponse. Voici comme il la commence.

« M. Claude, pour fortifier sa preuve tirée du silence des Peres sur les difficultés de l'Eucharistie, ajoute; *qu'ils ont proposé des maximes con-*

traires aux miracles qui s'y trouvent selon nous, & cela d'abord paroit avoir plus d'apparence". VII. Cl. N°. IV.

" Il ne faut néanmoins que faire un peu de réflexion sur la nature de l'esprit humain, & sur la maniere dont il agit ordinairement, pour reconnoitre l'inutilité de cette remarque, & que, comme le profond respect qu'ils avoient pour les mysteres les a dû porter à ce silence, ce silence aussi les a portés naturellement à parler des choses de la nature sans aucun égard à ces difficultés, ni aux mysteres qui les produisent".

" Car en parlant peu de ces difficultés, & ne les regardant jamais que confusément, ils y ont peu pensé; & en y pensant peu, ils les ont eues peu présentes à l'esprit. Il y en a même quelques-unes auxquelles ils n'ont pu faire aucune réflexion, parce, comme nous avons remarqué ailleurs, qu'ils n'ont pas conçu les mysteres par les idées des Philosophes, mais par les idées communes & particulieres. Ils ont cru, qu'après la Consécration, le pain étoit véritablement changé au Corps de Jesus Christ; qu'ainsi ce qu'on recevoit n'étoit pas du pain, quoiqu'il parût pain; mais le corps même de Jesus Christ. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils aient porté leur curiosité jusqu'à vouloir connoitre quelle étoit la nature de ces apparences de pain, que la foi leur apprenoit n'être pas du pain. Il suffit qu'ils aient cru en général, que Jesus Christ leur donnoit son corps sous la forme du pain, sans qu'il fût du pain, & que ce qui paroissoit pain n'étoit pas du pain, étant changé réellement au corps de Jesus Christ".

" Il n'est pas même nécessaire, pour la créance de ce mystere, qu'ils se soient formés dogmatiquement ces maximes spéculatives, que Dieu peut faire qu'un même corps soit en divers lieux, & que les parties du corps se pénetrent. Car quoiqu'en expliquant philosophiquement ce mystere, la raison ne voie pas comment on en peut séparer ces suites, la foi néanmoins ne les regarde pas nécessairement. Elle s'attache uniquement à la Révélation divine: elle croit sans hésiter, que le corps de Jesus Christ est réellement présent, & que le pain & le vin ne subsistent plus, parce qu'ils sont devenus ce corps & ce sang. Mais elle ne va pas plus loin, & laisse à Dieu à exécuter, par les voies qui ne sont connues que de lui, ce qu'il lui a plu de nous révéler, sans se mettre en peine si ces voies s'accordent ou ne s'accordent pas avec les principes de notre raison; & sans décider si c'est que ces principes ne sont pas absolument vrais, ou si c'est que Dieu a des moyens inconnus aux hommes, pour opérer ces mysteres, sans choquer nos principes. ".

VII. Cl. N°. IV. « En un mot, la foi range nos mysteres dans un ordre à part, qu'elle tire de la jurisdiction des raisonnements humains, & des vues humaines, au nombre desquelles elle met ces difficultés ».

« Comme les Peres en étoient donc peu occupés, & qu'ils ne les regardoient que fort confusément, il est très-naturel qu'ils n'y aient eu aucun égard dans les raisonnements qu'ils ont fait sur la nature des corps, & qu'alors ils aient parlé selon les seules lumieres de la raison, & selon le cours ordinaire des choses du monde. Car pourquoi voudroit-on qu'ils n'eussent jamais parlé des choses naturelles en Philosophes, sans faire en même temps leurs protestations, qu'ils ne prétendoient pas que ce qu'ils auroient dit fût vrai dans un autre ordre que celui de la nature? C'est bien mal connoître l'esprit de l'homme que de le vouloir assujettir à cette exactitude, & c'est avoir bien peu fait de réflexion sur la maniere dont ils parlent ».

Et après avoir montré que cela arrive souvent aux hommes dans toutes sortes de discours, il ajoute.

« Combien les Peres ont-ils eu de liberté d'agir de la sorte, à l'égard des propositions universellement vraies dans tout l'ordre de la nature, & qui ne pouvoient recevoir d'exceptions, que dans un autre ordre qui est naturellement excepté de tous les discours des hommes, & qu'ils ne prétendent jamais assujettir à leurs raisonnements & à leurs maximes! »

« Aussi n'est-ce point à l'égard du seul mystere de l'Eucharistie qu'ils en ont ainsi usé. C'est à l'égard de tous ceux qui sont au dessus de notre raison. Combien trouve-t-on, par exemple, dans les Peres, de propositions générales à l'égard des péchés, qu'ils auroient exprimées d'une autre sorte, s'ils avoient eu en vue le péché originel »?

Et après en avoir apporté quelques exemples, il passe au mystere de la Trinité.

« Combien, de même, forme-t-on d'arguments sur des principes qui se trouvent faux dans le mystere de la Trinité? La plupart des jugements que nous portons de l'unité ou de la distinction numérique des objets de nos pensées, ne sont-ils pas appuyés sur ces maximes; *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se : quæ uni tertio non sunt eadem, non sunt eadem inter se.* Cependant les Ministres voudroient-ils prétendre que ceux qui se servent de ces maximes sans distinction, ou qui les supposent dans leurs raisonnements, ne croient pas le mystere de la Trinité »?

« Ne voit-on pas aussi que ces maximes générales sur la nature des corps, n'empêchent pas ceux qui les établissent le plus précisément,

de reconnoître en d'autres lieux, que Dieu s'en peut dispenser, & que ce qui paroît impossible selon ces maximes, ne l'est point à sa toute-puissance? S. Augustin, par exemple, est un de ceux qui soutiennent le plus formellement, qu'il n'est pas possible qu'un corps pénetre un autre corps. Et cependant il reconnoît en un grand nombre de lieux, que par la puissance infinie de Dieu, des corps ont passé au travers d'autres corps, sans avoir jamais recours à ces subtilités philosophiques, par lesquelles les Ministres tâchent d'expliquer ces sortes de miracles. C'est pourquoi, ayant rapporté dans les livres de la Cité de Dieu, un miracle qui se fit dans l'Oratoire de S. Etienne, où l'on vit un anneau sortir d'un cordon de cheveux dans lesquels il étoit passé, sans aucune rupture de ce cordon, il se contente d'ajouter, que ce miracle paroîtra incroyable à ceux qui ne croient pas que Jesus Christ soit né sans faire tort à la virginité de sa mere, & qu'il soit entré dans le lieu où étoient ses Disciples, sans que les portes en fussent ouvertes. Mais il ne s'amuse pas à chercher des voies philosophiques pour expliquer ces miracles; & il paroît qu'il n'en avoit point d'autre idée, que celle que les paroles impriment naturellement, qui est que le corps de Jesus Christ passa au travers de ces portes qui étoient fermées, & que cet anneau étoit sorti de ce cordon de cheveux sans le rompre, ce qui enferme l'idée naturelle de la pénétration." VII. Cl. N°. IV.

„ Il est si vrai qu'on peut avancer ces sortes de propositions générale, sans croire qu'elles mettent des bornes à la toute-puissance de Dieu, qu'Aubertin en cite lui-même de deux Auteurs, qu'il appelle ses adversaires. „

Ce qu'ayant prouvé, il rapporte deux autres Auteurs qu'on ne peut nier avec la moindre vraisemblance, qui n'aient enseigné très-certainement la doctrine de la présence réelle. L'un est S. Jean de Damas, dont il allegue le passage du monde le plus exprès pour ce sentiment. Et cependant, ajoute-t-il, Aubertin ne laisse pas de rapporter plusieurs lieux de cet Auteur, où il établit de ces sortes de principes philosophiques; comme qu'il est de la nature des corps, non seulement d'être renfermés dans un lieu, mais aussi d'avoir une surface bornée: ce qui s'appelle circonscription. Et l'autre est Nicephore Patriarche de Constantinople, qui ne peut être soupçonné avec la moindre apparence de n'avoir pas cru la présence réelle. Et néanmoins Aubertin rapporte aussi des passages de cet Auteur, qui contiennent de ces sortes de principes; comme par exemple, que les Anges ne sauroient être ni opérer en plusieurs lieux, & que cela n'appartient qu'à Dieu seul; que

VII. CL. l'homme eſt toujours dans le temps, toujours en un ſeul lieu, & dans
N°. IV. un eſpace borné.

Et voici la concluſion qu'il tire de tout cela; que la prudence & la charité doivent ſans doute obliger toutes les perſonnes raiſonnables d'appliquer auſſi à M. Deſcartes.

" On voit donc évidemment que, quand ces Auteurs décrivent les propriétés de la nature corporelle, ils ne prétendent marquer que celles qui lui conviennent par ſon être propre, & non celles où elle peut être élevée par la toute-puiſſance de Dieu; & qui, en effet, ſont plutôt les ſuites de la nature que de celle des corps. Ils expriment ce que nous connoiſſons de la matiere, & ce qu'elle poſſede, par les principes de ſon être. Mais ils n'ont pas deſſein par-là de mettre des bornes à la puiſſance de Dieu, ni de définir préciſément ce qu'elle peut opérer par ſes créatures. Enfin on voit, par une expérience ſenſible, que ces principes de Phyſique peuvent ſubſiſter dans un même eſprit avec la créance de la préſence réelle & de la Tranſſubſtantiation; ſoit que ces Auteurs les aient expreſſément reſtreints à l'ordre de la nature, ſoit qu'ils n'aient pas fait une réflexion expreſſe ſur la contrariété de ces principes, avec ce qu'ils croyoient de l'Euchariſtie; ſoit que pour allier enſemble & ces principes & cette créance, ils ſe ſoient formés une maniere de nuage par laquelle on allie ſouvent des choſes qui paroiſſent contraires, en ſuppoſant que Dieu ſait bien faire ſubſiſter la vérité de ſes myſteres avec ces principes naturels, s'ils ſont véritables, quoique nous n'en voyions pas l'accord & l'union ".

Toutes les perſonnes ſages & intelligentes reconnoîtront ſans peine, que cette maniere de répondre aux Calviniſtes eſt la ſeule ſolide, & la ſeule propre à rendre inutiles leurs objections les plus apparentes, & à confirmer les Catholiques dans leur foi contre les peines qui leur peuvent venir dans l'eſprit, quand ils s'appliquent trop aux difficultés de ce myſtere; & qu'ils ſont en quelque ſorte dépendre ce qu'ils en croient, de la poſſibilité de trouver des manieres de les accorder avec leurs notions naturelles. Rien n'eſt plus dangereux que cette préſomption; & c'eſt ce qui a fait tous les hérétiques. Et rien au contraire n'eſt plus ſûr, pour être inébranlablement attaché à la foi de l'Egliſe, au regard des myſteres les plus difficiles à croire, que de s'en tenir à la Révélation de Dieu propoſée par l'Egliſe, ſans ſe mettre en peine, ſi cela ſe peut accorder avec la connoiſſance que nous avons des choſes naturelles.

Il n'y a perſonne qui n'en uſe ainſi au regard de la Trinité : car il ne s'eſt point encore vu de Théologien qui ait eu un zele aſſez indiſcret

discrèt, pour quereller les Philosophes qui reçoivent pour principe certain & indubitable : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, quoiqu'on ne voie pas le moyen de l'accorder avec ce que nous croyons d'une seule essence en trois personnes. Pourquoi donc auroient-ils plus de droit de les quereller sur la définition du corps qui n'est point différente de celle que les Peres en ont donnée, parce qu'on ne voit pas facilement comment cela peut avoir lieu dans l'Eucharistie ? Mais ce qu'il y a d'admirable, c'est que les manieres qu'ils prennent pour l'expliquer, selon leur Philosophie, sont elles-mêmes si embarrassées de difficultés inconcevables, que la différence qu'il y a entre eux & ceux qu'ils combattent, c'est qu'ils disent, qu'ils entendent ce que certainement ils n'entendent pas ; au lieu que les autres, étant plus sinceres, reconnoissent de bonne foi qu'ils ne le comprennent pas ; mais que, pour le croire, il leur suffit de savoir que Dieu peut faire ce qu'ils ne sauroient comprendre, comme nous avons déja dit; vu que M. Descartes le déclare d'une maniere très-chrétienne. VII. Cl. N°. IV.

Après avoir satisfait à ce qui regarde les Peres, passons aux Théologiens de l'Ecole. On vient de voir que c'est sans raison qu'il les a confondus ensemble, en attribuant également aux uns & aux autres, d'avoir dit *qu'un corps conservant sa substance, pouvoit être sans étendue & réduit en un point mathématique*. Car bien loin que les Peres aient jamais dit cela, on ne peut nier qu'ils n'aient parlé comme M. Descartes de la nature du corps, en le définissant par l'étendue en longueur, largeur & profondeur, quand ils ont parlé en Philosophes, & en expliquant les choses naturelles. Il n'en est pas de même des Scholastiques : on avoue qu'il y en a plusieurs qui ont parlé comme l'Auteur de l'Ecrit. Mais il n'est pas vrai qu'ils en aient parlé, ainsi qu'il l'assure, *comme d'une vérité de foi*, de quoi seul il est question. Ce qu'ils ont dit sur cela, aussi-bien que sur la séparabilité des accidents, sont des manieres qu'ils ont trouvées pour expliquer les difficultés de l'Eucharistie ; & ils peuvent avoir cru qu'il n'y en avoit point d'autres : mais ils ne se sont point attribués l'autorité de faire des articles de foi, ni par conséquent de prétendre que ce qui leur paroissoit propre à expliquer la possibilité de ce mystere, fît partie de la foi. Et en effet, comment toutes ces spéculations de l'Ecole, d'un corps réduit en un point, & de la séparabilité des accidents, pourroient-elles être des points de foi? Il faudroit pour cela que Dieu les eût révélées. Et quelles preuves en pourroit-on apporter ? On n'en trouve rien dans la Tradition, & encore moins dans l'Ecriture. Quels seront donc ces nouveaux articles de foi, qui ne seroient fondés que sur quelques Au-

VI. Cl. IN°. IV. teurs de quatre ou cinq cents ans, & non fur la parole de Dieu? Mais c'eft une conféquence de ce que nous croyons de l'Euchariftie. Quand cela feroit, tout ce qu'on tire par conféquence d'une vérité de foi eft-il de foi? C'eft par ces fortes de conféquences que les hérétiques prétendent trouver leur foi dans l'Ecriture. Et les Catholiques prétendent contre eux, qu'il faut autre chofe que leurs conféquences, pour juftifier ce qu'ils ont avancé; qu'ils n'enfeignent rien comme étant de foi que ce qui eft dans l'Ecriture.

Mais de plus, je nie qu'on puiffe tirer cela de ce que la foi nous oblige de croire de l'Euchariftie par aucune conféquence néceffaire. Car comment s'y prendroit-on? Ce ne pourroit être qu'en cette maniere. Jefus Chrift ne fauroit être réellement préfent à l'Euchariftie, fi un corps ne peut être réduit en un point. Or il eft de foi que Jefus Chrift &c. donc &c. Mais je nie la conféquence, parce que je nie la majeure; & je ne fuis point obligé d'en donner d'autre raifon, finon que ce n'eft point à moi à donner des bornes à la toute-puiffance de Dieu; que je dois croire poffible, tout ce que Dieu promet de faire, non en examinant comment cela pourroit être poffible (c'eft le *comment* des Capharnaïtes qui fait les incrédules) mais pour cela feul, que rien n'eft impoffible à Dieu. C'eft comme les SS. Peres nous ont appris à nous conduire dans ces rencontres. On peut lire fur cela le l. 7. du 3ᵉ. tome de la Perpétuité ch. 8. On y verra ce que dit S. Hilaire : *Que les penfées des hommes font incapables de comprendre les œuvres de Dieu, parce qu'elles ne conçoivent rien de ce qui eft au deffus de l'intelligence & du pouvoir des hommes.* Et ce qu'il dit en un autre endroit, au fujet même de l'Euchariftie : *Attachons-nous à ce qui eft écrit, fi nous voulons accomplir les devoirs d'une foi parfaite. Car il y a de la folie & de l'impiété à dire ce que nous difons de la vérité naturelle de Jefus Chrift en nous, à moins que lui-même ne nous l'ait appris.*

On y verra ce que dit S. Ambroife : *Je ne demande point de raifon à Jefus Chrift. Car s'il me falloit des raifons pour me convaincre, je renoncerois à la foi.* Et ce que dit S. Ephrem : *Que les myfteres de Jefus Chrift font un feu immortel, & qu'il faut bien fe garder de les fonder, de peur qu'en y participant, on n'en foit confumé; parce que ce que Jefus Chrift a fait pour nous dans ce Sacrement, eft au deffus de toute admiration, & de tout efprit, & de toute parole.*

On y verra ce que dit S. Chryfoftôme : *Que c'eft un blafphême de juger de ces chofes par la raifon.* Et en un autre endroit : *Que Dieu qui nous a commandé de manger fa chair dans l'Euchariftie, n'eft point*

assujetti à la nature, & est au dessus des loix d'ici bas. On y verra ce que dit S. Cyrille d'Alexandrie : *Quand nous n'entendons pas comment les œuvres de Dieu sont possibles, nous ne laissons pas de dire à Dieu renonçant à tout doute, je sais que vous pouvez tout, & qu'il n'y a rien qui vous soit impossible.* Et ce qu'il dit en un autre endroit en parlant des Carphanaïtes : *Ils eurent la hardiesse de demander encore comment; comme s'ils n'eussent pas su que cette parole étoit un blasphême; car c'est le propre de Dieu de pouvoir faire sans peine tout ce qu'il veut.* VII. Cl. N°. IV.

Que peut-on dire à un homme qui s'en tient là, qui croit fermement que ce qui étoit pain avant la Consécration, n'en a plus que l'apparence depuis la Consécration, qui le fait devenir le vrai corps de Jesus Christ, par un effet incompréhensible de la toute-puissance de Dieu, & qui en demeure là, sans se mettre en peine si cela se peut accorder avec la notion que nous avons des corps dans leur état naturel; parce qu'il sait, ce que nous venons de voir que témoignent les SS. Peres, que Jesus Christ qui nous donne sa chair à manger dans l'Eucharistie, n'est point assujetti à *la nécessité de la nature*, & est au dessus des loix des choses d'ici bas? Lui dira-t-on que cela ne suffit pas, & qu'outre la présence réelle & la transsubstantiation, qui est tout ce que l'Eglise a défini touchant ce mystere, il faut encore pour être Catholique, qu'il croie ceci & cela qui ne se trouve ni dans l'Ecriture ni dans la Tradition; mais que les Scholastiques ont enseigné pour expliquer comment ils pouvoient croire, non la substance du mystere, mais sa possibilité ? Voilà ce que cet Auteur doit prétendre; mais c'est la prétention du monde la plus insoutenable.

Car quel droit a-t-il, lui & ceux qui lui ressemblent, de nous imposer un joug que l'Eglise ne nous a point imposé, comme il le reconnoît lui-même, en avouant, page 83, que ce qu'il voudroit nous obliger de croire, n'est défini par aucun Concile?

2°. Non seulement cela ne seroit pas avantageux à l'Eglise, mais lui seroit tout-à-fait désavantageux. Car si ces manieres philosophiques, dont les Scholastiques ont expliqué la possibilité du mystere, faisoient partie de la foi, les Calvinistes auroient droit de nous demander que nous les prouvassions par la Tradition. Et comme il est certain que nous ne le pourrions faire, n'y ayant rien de plus faux que ce que cet Auteur suppose, *que les Peres ont enseigné comme une vérité de foi, qu'un corps peut être sans étendue, & réduit à un point mathématique.*, nous nous trouverions aussi foibles sur l'autorité des Peres, que nous

VII. Cl. N. IV. y sommes forts, en demeurant dans les vraies bornes de la foi, sans l'embarrasser de ce qui n'est point.

3°. Rien ne prouve plus invinciblement la perpétuité de notre foi touchant l'Eucharistie, que de ce que l'Eglise Romaine se trouve unie en ce point avec les Communions Orientales. La conséquence qu'on en a tirée dans le premier tome de la Perpétuité de la foi, & à la fin du troisieme, est dans le dernier degré de conviction. Mais elle n'a de force qu'autant que le fait est certain; aussi l'est-il sans doute, en se renfermant à ce qui a été défini sur cela dans le Concile de Trente. Mais si l'on prétend que les suites philosophiques, dont il n'est rien dit dans le Concile, sont une partie de la foi de l'Eglise Catholique sur ce mystere, cet argument n'aura presque plus aucune force contre les Calvinistes; puisqu'il est certain qu'on ne pourroit plus prouver que les diverses Communions des Chrétiens d'Orient aient la même créance que nous touchant l'Eucharistie: puisque se contentant de croire que le pain est changé au corps de Notre Seigneur par la vertu du S. Esprit, comme le portent toutes les Liturgies, ils en sont demeurés-là, sans entrer dans ces suites philosophiques, qu'on voudroit aujourd'hui faire une partie de la foi.

4°. Cet Auteur parle avec beaucoup de mépris de quelques autorités que M. Rohault a rapportées dans ses Entretiens. Il dit, qu'il faut être bien à bout d'autorité pour alléguer de tels Auteurs. Il croit avoir bien répondu aux Grecs de Venise, en disant qu'ils sont schismatiques. Cela seroit bon, si ce mystere avoit été une des causes de leur séparation: mais comme on a montré invinciblement contre les Calvinistes, qu'ils ont toujours été reconnus par l'Eglise latine comme étant très-orthodoxes sur ce point, leur témoignage n'en est pas moins fort pour être séparés de communion d'avec nous. Il lui plaît de supposer, que, si l'opinion du Pere *Magnan* n'a pas été condamnée, c'est *qu'elle n'a pas mérité l'éclat de la condamnation de l'Eglise.* C'est sans doute qu'il n'a pas su que c'est un Minime très-célebre, qui ayant enseigné la Philosophie dans Rome, n'en auroit pas évité la censure, si son opinion avoit été jugée condamnable. Mais y a-t-il de la bonne foi, d'avoir dissimulé le témoignage de Pierre *d'Ailli*, Cardinal & Evêque de Cambrai, que M. Rohault rapporte encore, & sur lequel il s'appuye beaucoup plus que sur les deux autres, en ayant mis le passage entier en latin à la fin de son premier Entretien? C'est qu'on n'a pas eu de bonne réponse à y faire. On n'a pu rejetter avec mépris un très-savant Théologien, Maître de Gerson, Cardinal & Evêque, & qui a tenu un rang très-distingué dans le Concile de Constance,

dont il avoit ſans doute connu l'eſprit & l'intention, auſſi-bien que perſonne l'ait pu connoître. Il étoit outre cela un des plus fameux Docteurs de la Faculté de Paris, qui comprenoit en ce temps-là les plus habiles gens de l'Egliſe. Son ſentiment n'eſt point douteux : il enſeigne nettement qu'il n'eſt pas de foi que les accidents demeurent ſéparés de tout ſujet dans l'Euchariſtie, & qu'on ne feroit point hérétique pour le nier. Et ce qui rend cet aveu plus conſidérable, c'eſt qu'il déclare en même temps qu'il n'eſt pas de cette opinion ; parce qu'elle ne s'accorde pas avec le ſentiment commun des Philoſophes, qui tiennent que les accidents ſont diſtingués réellement de leurs ſubſtances : ce qui fait voir que ce qui l'a porté à ne le point condamner, n'eſt point un entêtement pour ſes propres penſées, mais que c'eſt la maxime dont nous avons déja parlé : *Que ce qu'on tire d'une vérité de foi par une conſéquence évidente, ne doit pas être réputé de foi, lorſque, pour le tirer, on ſe ſert de quelque propoſition qui n'eſt pas de foi ; mais qui n'eſt au plus que probable & du nombre de celles qui ſont communément reçues par les Philoſophes : & le contraire de ce qui eſt tiré de cette ſorte, ne doit pas non plus être réputé hérétique. Or*, ajoute-t-il, *cette propoſition, que les accidents du pain demeurent ſéparés de tout ſujet, ſe déduit de ce que l'on préſuppoſe que la ſubſtance du pain eſt convertie au Corps de Jeſus Chriſt, & que les accidents ſont réellement diſtingués de leurs ſubſtances. Mais cette derniere propoſition, de la diſtinction réelle des accidents, n'eſt pas évidente, ni contenue dans l'Ecriture Sainte, & n'a pas non plus été déterminée par l'Egliſe ; & ce n'eſt qu'une opinion probable & indifférente, reçue communément par les Ariſtotéliciens.* Cela méritoit bien une réponſe, ſi l'on en avoit pu trouver de ſatisfaiſante. J'oubliois à remarquer, que ce ſavant Cardinal dit la même choſe que ce que cet Auteur trouve ſi mauvais qu'ait dit le Pere Magnan : *Que dans l'opinion de ceux qui ne croient pas que les accidents puiſſent être ſéparés d'avec leurs ſubſtances, il faut penſer que quand on dit que le Corps de Jeſus Chriſt eſt ſous l'apparence du pain, on n'entend autre choſe, ſinon, que le Corps de Jeſus Chriſt eſt où il nous paroît y avoir du pain ; ou bien qu'il eſt où le pain étoit auparavant : & ſur ce qu'on pourroit objecter que, s'il n'y avoit point d'accidents où l'on croit en appercevoir, il s'enſuivroit qu'il y auroit de la tromperie & de l'illuſion* ; il répond, que *les ſens ne nous portent pas ſeulement à croire que les accidents du pain ſont dans l'hoſtie conſacrée, mais que la ſubſtance du pain y eſt auſſi ; & cependant la foi nous aſſure du contraire. On pourroit donc dire*, ajoute-t-il, *ce que dit le Maître des Sentences L. IV, diſt. 12, touchant la fraction du Corps de Je-*

VII. Cl. N°. IV.

VII. Cl. *sus Christ dans l'Eucharistie ; qu'il est dit dans l'Ecriture qu'il est rompu,*
N°. IV. *parce que cela nous paroît, quoique cela ne soit pas ; & que néanmoins la vue n'est point trompée, ni ne nous trompe point ; parce qu'il faudroit pour cela qu'elle jugeât & nous obligeât de juger que les choses sont telles qu'elles paroissent : ce que la vue ne fait point. Et il n'y a point aussi d'illusion ; parce que tout cela passe pour l'utilité de la foi, & non pour induire à erreur.* Et il apporte pour exemple, *que Jesus Christ s'est fait voir à deux de ses Disciples sous l'apparence d'un Pélerin, quoique cette forme ne fût pas en lui, & qu'il ne leur parût tel qu'à cause que leurs yeux étoient retenus*, OCULI EORUM TENEBANTUR.

50. Mais pour omettre beaucoup d'autres considérations semblables, je finis par celle-ci qui me paroît convaincante. Il y a long-temps qu'on n'a fait de livre plus utile à l'Eglise & plus propre à y ramener les hérétiques que celui de M. l'Evêque de Condom. Ils en ont été si embarrassés qu'ils n'ont pu d'abord dire autre chose, sinon que les sentiments des Catholiques n'y étoient pas fidellement représentés, & que ce n'étoit pas ce que l'on croyoit à Rome. Mais cette défaite leur est ôtée présentement par l'approbation solemnelle que le Pape y a donnée, & ainsi ils ne peuvent plus maintenant douter que s'ils veulent revenir à l'Eglise Catholique, on ne leur demande autre chose, que de souscrire à la doctrine qui y est exposée, sur-tout à l'égard des points qui y sont traités. Or il n'y en a point qui y soient traités avec plus de soin & d'étendue que celui de l'Eucharistie: car, de 150 pages, il en tient 65 ; c'est-à-dire, près de la moitié du livre. Voyons donc s'il obligera les Calvinistes de croire, pour être reçus dans l'Eglise, *qu'un corps peut être réduit en un point*, & autres semblables suites philosophiques, dont cet Auteur nous voudroit faire autant de vérités de foi. Voici ce qu'il veut que l'on croie touchant la réalité Article 10. " La présence réelle du Corps & du Sang de Notre Seigneur dans ce Sacrement est solidement établie, par les paroles de l'institution, lesquelles nous entendons à la lettre. Et il ne faut pas non plus demander pourquoi nous nous attachons au sens propre & littéral, qu'à un voyageur pourquoi il fait le grand chemin.... En effet, le Fils de Dieu, si soigneux d'exposer à ses Apôtres ce qu'il enseigne sous des paraboles & sous des figures, n'ayant rien dit ici pour s'expliquer, il paroît qu'il a laissé les paroles dans leur signification naturelle. Je sais que ces Messieurs prétendent que la chose s'explique assez d'elle-même, parce qu'on voit bien, disent ils, que ce qu'elle présente n'est que du pain & du vin. Mais ce raisonnement s'évanouit, quand on considere, que celui qui parle est d'une autorité qui

pérvaut aux ſens, & d'une puiſſance qui domine toute la terre.... VII. Cl.
Ainſi n'ayant point à nous mettre en peine comment il exécutera ce N°. IV.
qu'il dit, nous nous attachons préciſément à ſes paroles. Celui qui fait ce qu'il dit en parlant, opere ce qu'il dit, & il a été plus aiſé au Fils de Dieu de forcer les loix de la nature pour vérifier ſes paroles, qu'il ne nous eſt aiſé d'accomoder notre eſprit à des interprétations violentes qui renverſent toutes les loix du diſcours".

Voilà tout ce qu'il prétend que l'Egliſe oblige à croire touchant la réalité, de laquelle ſeule naiſſent toutes les difficultés qui regardent l'eſſence des corps. Car il eſt clair qui ce ſavant Prélat n'a point cru qu'on dût engager, ni les Catholiques dont il expoſe la foi, ni les Calviniſtes qui voudroient retourner à l'Egliſe, dans ces ſuites philoſophiques, mais qu'il les réduit toutes à ces fondements inébranlables de notre foi. " Que n'ayant point à nous mettre en peine comment Jeſus Chriſt exécutera ce qu'il dit, nous n'avons qu'à nous attacher préciſément à ſes paroles. Que tous les raiſonnements humains s'évanouiſſent, quand on conſidere que celui qui parle eſt d'une autorité qui prévaut aux ſens, & d'une puiſſance qui domine toute la terre; & qu'il lui a été plus aiſé de forcer toutes les loix de la nature, pour vérifier ſes paroles, qu'il ne nous eſt aiſé d'accommoder notre eſprit aux interprétations violentes des Calviniſtes, qui renverſent toutes les loix du diſcours".

C'eſt dans le même eſprit & la même retenue qu'il expoſe l'autre partie de la Doctrine de l'Egliſe touchant l'Euchariſtie, qui eſt la Tranſſubſtantiation. " Puis, dit-il, dans l'Article III, qu'il étoit convenable que les ſens n'apperçuſſent rien dans ce myſtere de la foi, il ne falloit pas qu'il y eût rien de changé à leur égard dans le pain & le vin de l'Euchariſtie. C'eſt pourquoi, comme on apperçoit les mêmes eſpeces qu'auparavant dans ce Sacrement, il ne faut par s'étonner ſi on lui donne quelquefois & en un certain temps le même nom. Cependant la foi attentive à la parole de celui qui fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel & ſur la terre, ne reconnoît plus ici d'autre ſubſtance que celle qui eſt déſignée par cette même parole; c'eſt-à-dire, le propre Corps & le propre Sang de Jeſus Chriſt, auxquels le pain & le vin ſont changés: c'eſt ce qu'on appelle Tranſſubſtantiation....". Quoique les choſes paroiſſent toujours les mêmes à nos ſens, notre ame en juge autrement qu'elle ne feroit, ſi une autorité ſupérieure n'étoit pas intervenue. Au lieu donc que de certaines eſpeces, & une certaine ſuite d'impreſſions naturelles qui ſe font en nos corps, ont accoutumé de nous déſigner la ſubſtance du pain & du vin, l'autorité

VII. CL. N°. IV. de celui à qui nous croyons, fait que ces mêmes especes commencent à nous désigner une autre substance. Car nous écoutons celui qui nous dit, que ce que nous prenons & mangeons est son corps; & telle est la force de cette parole, qu'elle empêche que nous ne rapportions à la substance du pain ces apparences d'un objet si adorable: nous étant certifié par ce signe, nous n'hésitons pas à y porter nos adorations.

Y a-t-il rien de tout cela qui ne s'accorde aussi-bien avec ce que dit M. Descartes, sur la difficulté des especes sacramentales, dans sa réponse aux quatriemes Objections, & ce que M. Rohault dit, après lui, dans ses Entretiens, qu'avec ce qu'on en dit ordinairement dans l'Ecole? Est-ce que cet Auteur & ceux qui lui ressemblent se joindront aux Calvinistes, pour reprocher à M. de Condom, comme ont déja fait ces hérétiques, qu'il expose imparfaitement les dogmes de notre Religion; *qu'il les adoucit & les exténue, qu'il se relâche & qu'il abandonne les sentiments de son Eglise?* Mais le pourroient-ils faire, sans prendre tant d'Evêques, tant de Cardinaux & le Pape même à partie? Qu'il n'auroit pas dû apporter, comme il a fait, cette exposition de la Doctrine Catholique, si dans les points qui y sont traités, & sur-tout dans le principal de tous, qui est celui de l'Eucharistie, elle y est proposée d'une maniere si défectueuse, qu'on peut n'être pas Catholique sur ce sujet-là, en croyant sincérement & de bonne foi tout ce qui est représenté comme étant la foi de l'Eglise? Ce seroit donc un zele non seulement fort mal réglé & fort mal entendu, mais aussi très-préjudiciable aux intérêts de la Religion, que celui de ces Anti-Cartésiens, qui voudroient faire dépendre la foi catholique de l'Eucharistie, de leurs imaginations philosophiques, & fermer l'entrée de l'Eglise à tous ceux qui philosopheroient d'une autre maniere qu'eux, quelque profession qu'ils fassent de croire tout ce que le Concile de Trente a décidé.

On ne peut douter après cela, que ce ne soit un excès horrible à cet Auteur, de dire comme il fait page 82: " Que les Docteurs Catholiques ayant combattu l'impanation des Luthériens dans sa premiere naissance, comme une erreur contraire à la foi, avant même qu'elle eût été condamnée expressément par aucun Concile, ils sont, à plus forte raison, obligés de condamner les nouvelles opinions que M. Descartes & ses disciples ont introduites dans la créance de l'Eucharistie, quoiqu'elles n'aient pas été encore condamnées par un Concile ". Jamais parallele ne fut plus injuste, ni fondé sur des faussetés plus manifestes.

1°. Où a-t-il pris, que l'impanation des Luthériens n'avoit été condamnée par aucun Concile, quand les Théologiens Catholiques ont commencé

commencé à la combattre? Luther ne l'a-t-il pas introduite pour combattre la Transsubstantiation, & la Transsubstantiation n'a-t-elle pas été définie dans le Concile Général de Latran sous Innocent III, en 1215? VII. Cl. N°. IV

2°. L'impanation est contraire au changement du pain au corps de Jesus Christ, établi par toute la Tradition, comme on l'a fait voir dans les deux derniers tomes de la Perpétuité de la foi. Qu'on fasse voir la même chose des opinions de M. Descartes.

3°. Ce n'est point une prétention, c'est une vérité indubitable, que ce que M. Descartes a enseigné de l'étendue n'a été condamné par aucun Concile. Et il est de plus certain, comme il a déja été dit, que les Peres, parlant en Philosophes de la nature des corps, en ont parlé comme ce Philosophe. Ce seroit une étrange témérité à des Théologiens, s'ils suivoient le zelé amer de cet Auteur, qui voudroit que si on a condamné dans le Concile de Trente une opinion hérétique qui avoit déja été condamnée par un autre Concile, & qui est contraire à l'Ecriture & à la Tradition, ils soient encore plus obligés de condamner une opinion innocente de Philosophie qui se trouve dans les plus considérables des SS. Peres, & dont on ne sauroit faire voir, ni par l'Ecriture ni par la Tradition, que le contraire ait été révélé de Dieu.

4°. Il n'est point vrai que ce que dit M. Descartes de l'essence de la nature, soit une nouvelle opinion qu'il a introduite dans la créance du mystere de l'Eucharistie. Ce n'est originairement qu'une opinion de Philosophie, qui n'a été proposée que pour expliquer la nature, sans aucun rapport à la Théologie. Ce n'est que par contrainte, que lui & ses disciples ont parlé de ce qui regardoit ce mystere; parce qu'on leur a objecté que leurs opinions ne s'accordoient pas avec ce que les Théologiens disent d'ordinaire pour l'expliquer. Ils y ont répondu en supposant tout ce que le Concile de Trente nous oblige de croire de ce mystere incompréhensible; & ils n'ont jamais prétendu que leurs explications, vraies ou fausses, dussent faire partie de la créance que nous en avons. Qu'y a-t-il donc en tout cela qui puisse être comparé, que par une extrême injustice, avec l'hérésie de Luther touchant l'impanation?

Cependant c'est sur ces fausses suppositions qu'il fait à M. Descartes ou à ses disciples trois ou quatre autres méchants procès.

Le premier est qu'il lui reproche, page 75: *Qu'il a entrepris dans l'Eglise une chose sans exemple, & qui n'a que l'exemple des Novateurs & des hérétiques. Car n'étant*, dit-il, *que Philosophe, & ne faisant point profession d'être Théologien, ni d'avoir acquis les sciences de l'Ecriture*

VII. CL. N°. IV. *& de la Tradition Eccléſiaſtique, il a rejeté le ſentiment commun des Théologiens ſur la maniere de la préſence réelle du corps de Jesus Chriſt dans l'Euchariſtie; il l'a accuſé d'abſurdité & d'erreur contre la vraie Philoſophie, & s'eſt vanté d'en avoir trouvé un autre plus conforme à la vérité de ce myſtere.* Il pouſſe plus loin ſa condamnation; car il lui demande, *par quelle voie il a trouvé tout cela* &c. Mais on n'a qu'à lire tout ce que dit M. Deſcartes ſur cette matiere dans ſes Méditations philoſophiques en répondant aux objections, & l'on y trouvera un eſprit tout oppoſé à celui qu'on lui attribue. On y verra qu'il ne parle de ces choſes que par contrainte, qu'il ne le fait qu'avec beaucoup de retenue, qu'il propoſe ſa penſée avec grande modeſtie & ſans condamner perſonne.

Le ſecond procès eſt, qu'il accuſe M. Deſcartes & ſes diſciples d'abuſer de ce que l'Egliſe nous enſeigne, que ce myſtere *eſt incompréhenſible, pour n'en croire rien de déterminé, & avoir la liberté d'en penſer ce qu'il leur plaît; c'eſt-à-dire, de le concevoir ſelon le principe de leur Philoſophie, qui eſt une regle de leur foi.* Mais d'une part c'eſt tout le contraire: car ce ſont les Ariſtotéliciens qui veulent que les principes de leur Philoſophie ſoient une des regles de notre foi, en prétendant que c'eſt manquer de foi que de ne pas concevoir les myſteres ſelon leur imagination: & c'eſt de l'autre une impoſture de dire que ceux qu'il décrie ne croient rien de déterminé que d'en croire tout ce que l'Egliſe en a déterminé; qui eſt que le pain étant changé au corps de Jeſus Chriſt, le corps de Jeſus Chriſt y eſt réellement préſent ſous les apparences du pain.

3°. Mais ce que dit encore cet Auteur ſur ce ſujet, mérite d'être remarqué. *Ils rejettent*, dit-il, *la maniere dont les Théologiens expliquent ce myſtere, comme ſi cette maniere détruiſoit ſon incompréhenſibilité, & ſi elle n'étoit elle-même incompréhenſible.* Ce n'eſt donc pas un grand avantage, ni qui me puiſſe beaucoup aider à concevoir un myſtere incompréhenſible, que de ne me propoſer pour cela qu'une maniere philoſophique qui eſt d'elle-même incompréhenſible, & qui a cela d'incommode, que n'étant point fondée ſur la Révélation divine, mais ſur la parole des hommes, elle n'a rien en ſoi qui m'oblige à aſſujettir mon eſprit: au lieu que je ne demande point d'autre raiſon de croire ce que Dieu m'a dit, que de ce qu'il me l'a dit, quelque incompréhenſible qu'il puiſſe être. Il eſt donc bien plus ſûr de s'en tenir à la premiere incompréhenſibilité que d'en ajouter une ſeconde, qui me laiſſe dans de nouvelles ténebres; avec cette différence que les ténebres de la premiere me ſont en vénération, parce que c'eſt Dieu qui m'oblige de m'y ſoumettre; au lieu que les ténebres de la derniere ſont plutôt capables de me

causer du dégoût, parce que ce sont des hommes qui veulent que je m'y rende, sans que j'en voie de nécessité. VII. Cl. N°. IV.

4°. Il leur fait une autre accusation sur le même sujet. *Ils détruisent eux-mêmes*, dit-il, *cette raison & ce principe de l'incompréhensibilité du mystere de l'Eucharistie*; *car elle ne les empêche pas de croire qu'ils l'ont beaucoup mieux expliquée que les Théologiens* : ce qu'il veut faire passer pour une contradiction visible. Mais c'est encore une pure chicane : car il y a deux difficultés différentes dans ce mystere ; l'une qui regarde l'existence réelle du corps de Jesus Christ dans une hostie consacrée ; l'autre les apparences du pain qui demeurent, le pain n'y étant plus. Ce n'est qu'au regard de cette derniere qu'ils peuvent avoir dit, que leur maniere d'expliquer paroît plus satisfaisante que celle des Aristotéliciens ; & cela est vrai, comme tout le monde en peut juger par ce que dit M. Rohault dans ses Entretiens. Mais ils ne disent point la même chose de la premiere, & ils demeurent d'accord qu'elle leur est incompréhensible, comme on l'a vu par l'endroit que j'ai rapporté de la Recherche de la vérité. Où est donc la contradiction ? En est-ce une de parler différemment de deux différentes choses ?

5°. On peut tirer deux conséquences de tout ceci. La premiere, que rien n'est plus déraisonnable que ce qu'il demande aux Cartésiens en la page 75 : *Qu'ils expliquent aussi clairement toutes les conséquences de leur Philosophie à l'égard de l'Eucharistie, comme ils font dans les choses naturelles.*

Car c'est leur demander qu'ils expliquent clairement ce qu'ils avouent avec toute l'Eglise que la raison ne sauroit comprendre, comme sont les choses qui sont proportionnées aux lumieres naturelles de la raison. C'est comme qui voudroit qu'un aveugle s'expliquât aussi clairement sur la différence des couleurs, qu'il le peut faire sur la différence des sons.

6°. La seconde est, que je n'ai aucun besoin pour défendre la Philosophie de M. Descartes contre les efforts que fait cet Auteur pour la faire soupçonner d'être contraire à la foi, d'approuver ou de rejetter, ou même d'examiner toutes les manieres dont il prétend que l'on doit expliquer, selon ses principes, les merveilles de l'Eucharistie. Car quelque attaché que je fusse aux principes de ce Philosophe, je ne me croirois point obligé de me fatiguer l'esprit pour les ajuster à ce que je crois très-fermement de ce mystere. J'ai déja au contraire fait voir tant de fois, que bien loin que la foi m'engage à ces discussions philosophiques, elle me les fait éviter comme de dangereuses tentations, & elle approuve davantage que je croie sans philosopher, & en me

VII. CL. N°. IV. soumettant d'abord, avec une parfaite soumission, à tout ce que Dieu me propose à croire : qu'ainsi le plus sûr est de dire après le Concile de Trente, Sess 13. Chap. 1. que la substance du corps de Jesus Christ nous est présente dans le Sacrement, d'une maniere d'exister qu'on peut à peine expliquer par des paroles; mais qu'étant très-éclairés par la foi, nous devons penser être possible à Dieu & le croire très-fermement: & après M. de Condom, que je n'ai point à me mettre en peine comment celui qui fait ce qu'il veut, exécute ce qu'il dit ; mais que je dois seulement m'attacher à ses paroles, parce qu'il suffit pour cela que je sois persuadé qu'il est d'une autorité qui prévaut aux sens, & d'une puissance qui domine la nature. Si cet Auteur avoit été pénétré de ce sentiment, autant qu'il le devroit être, il se seroit bien gardé de produire tant de conséquences, bien ou mal tirées des principes qu'il n'approuve pas, puisqu'il reconnoît lui-même, qu'elles sont si indignes du respect que nous devons avoir pour cet adorable mystere, qu'il avoue, que *son imagination & sa plume en ont été souillées*.

TROISIEME PARTIE.

De l'essence du corps considérée par rapport aux corps glorieux.

Je crois, comme j'ai déja dit, que cet Auteur est le premier qui se soit avisé de prétendre que la pensée de M. Descartes, que l'étendue est l'essence de la matiere, est contraire à la foi qu'a l'Eglise de la qualité des corps glorieux : cependant c'est ce qui lui paroît le plus considérable; c'est sur quoi il s'étend le plus, & sur quoi il prend un air plus spirituel & plus mystique. Il y témoigne sur-tout une merveilleuse confiance dans tout ce qu'il dit des corps glorieux; & ceux qui ne sont pas instruits de cette matiere, dont on parle rarement au peuple, ne peuvent penser autre chose, sinon que tout ce qu'il en dit, sont autant de décisions de l'Eglise.

Mais on sera bien étonné, quand on verra tout le contraire; & il y a sans doute sujet d'admirer qu'un homme qui a entrepris de prouver que la Philosophie de M. Descartes est contraire à la foi, le fasse par des arguments pris des maximes de la Philosophie contraire, poussés si loin, qu'on ne peut nier que ce ne soient des erreurs qui approchent de l'hérésie. Pour en convaincre tout le monde, il n'y a qu'à représenter ce qu'il soutient touchant les corps glorieux.

Il considere ces corps en deux états : l'un, qu'il dit être celui de leur gloire, & dans lequel ils sont presque toujours; & l'autre qu'il

appelle l'état de leur nature qu'ils peuvent avoir, mais qu'ils n'ont pas ordinairement. Il met le premier dans l'exemption des qualités matérielles, dont la principale est l'étendue extérieure, qui fait qu'un corps est dans un lieu, & la lumiere est aussi de ce nombre, si on l'en croit; & il met l'autre à pouvoir reprendre quelquefois ces qualités matérielles *par une espece de miracle*; mais sans y être assujetti. VII. Cl. N°. IV.

Cela seroit incroyable, si l'on n'en rapportoit les propres paroles. Il dit page 13: *Qu'un corps glorieux possède toute sa substance & sa matiere dans une unité incroyable sans aucune division; qu'il conserve immuablement la disposition & l'ordre de ses parties dans la forme du corps humain; mais qu'il n'est pas assujetti aux qualités matérielles & sensibles de sa nature, ni à celles des autres corps: ce qui ne seroit pas*, ajoute-t-il à la page suivante, *s'il ne pouvoit être lui-même sans quelque extension extérieure.* Que l'on remarque donc bien ce qu'il appelle *être exempt des qualités matérielles & sensibles, & être sans aucune extension extérieure.* Et c'est ce qu'il entend par cette unité inviolable dans laquelle il dit que ces corps possèdent toute leur substance & toute leur matiere; c'est-à-dire, en un mot, que leur état ordinaire est d'être réduit en un point mathématique. Et il trouve tant d'avantage dans cette *unité* qu'il fait consister dans la privation de toute extension extérieure, qu'il dit page 15: *Que les Saints auront la liberté de se révêtir des qualités matérielles*; c'est-à-dire de corps étendus & occupant un lieu: mais *qu'il leur sera plus propre dans le ciel de ne les pas avoir & de demeurer dans cette admirable unité, indivisibilité & immutabilité qui est le souverain & éternel degré de gloire dont Notre Seigneur parle au Chap. 17. de S. Jean.* Etrange glose de la demande que Notre Seigneur fait à son Pere pour ses fideles, *qu'ils soient consommés en unité!* On n'avoit pas cru jusqu'à cette heure que ce fût une unité opposée à l'étendue extérieure, & que cela voulût dire qu'ils eussent des corps réduits en un point. Néanmoins cet Auteur trouve cela si beau, qu'il y met *le souverain & éternel degré de gloire des Saints*, & qu'il ne craint point de dire page 17, à ceux qui ne sont pas de ses amis & qui croient avec tous les Théologiens, comme nous verrons plus bas, que les corps des Saints ont leur étendue dans le Ciel, ce que Jesus Christ disoit autrefois aux Sadducéens: *Erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei.*

La maniere dont il parle des qualités matérielles; c'est-à-dire, de l'étendue, de la lumiere, & de toutes les autres qualités sensibles, est la chose du monde la plus inouie. *Ne voit-on pas*, dit-il, *que ces qualités renferment quelque mouvement de la matiere; & les plus parfai-*

VII. Cl. N° IV. *tes renfermant un mouvement plus grand & plus divers, renferment aussi nécessairement un changement & une corruption continuelle du sujet où elles sont ?* Mais c'est ce qu'on peut dire être la source de tous les égarements : car au lieu que S. Thomas &, tous les autres Théologiens après les SS. Peres, n'entendent par la corruption dont les corps des Bienheureux seront exempts, que ce qui leur pourroit causer quelque douleur ou quelque altération contraire à l'état d'une parfaite béatitude : *Sicut corruptionis nomine*, dit Estius, *omnem corporalem miseriam Paulus intelligit, ita incorruptionis nomine, statum corporis ab omni miseriâ liberum significare voluit* ; cet Auteur au contraire prend pour corruption tout mouvement de la matiere; & c'est sur ce fondement qu'il renverse tout ce que les Théologiens ont enseigné jusqu'à cette heure, des qualités des corps glorieux.

On a toujours dit, par exemple, qu'une des principales est la clarté & la lumiere semblable à celle qui parut en Jesus Christ en sa Transfiguration. Mais cet Auteur est bien éloigné de croire que cela doive être ainsi dans les corps des Bienheureux. Ce seroit, si on l'en croit, y mettre la corruption : car après avoir dit que *les qualités matérielles renfermant un plus grand mouvement, & plus divers plus elles sont parfaites, renferment aussi nécessairement une corruption continuelle du sujet où elles sont*, il ajoute : *c'est pourquoi la lumiere est la plus corruptible & la plus corrompante de toutes les qualités. Elle périt sans cesse & se renouvelle sans cesse : elle n'est jamais la même en deux moments, comme il paroît dans les rayons du soleil & dans la flamme du feu.*

Ce n'est donc plus à la Philosophie de M. Descartes que cet Auteur en veut ; c'est à tous les Peres & à tous les Théologiens, qui ont tous mis pour la premiere qualité des corps glorieux d'être résplendissants de lumiere, comme le fut celui de Jesus Christ en sa Transfiguration. Saint Augustin en a été si persuadé, que dans le L. XXII de la Cité de Dieu, Chap. 19, pour montrer qu'il n'y aura rien de difforme dans les corps des Bienheureux, il dit : " que la beauté corporelle consiste dans un juste & convenable arrangement des parties, avec une agréable douceur du teint. Il n'y pourra donc, ajoute-t-il, y avoir de difformité au regard de la disconvenance des parties, puisque Dieu saura bien les placer comme il faut, & ôter ce qu'il y auroit eu de trop pendant cette vie, & suppléer à ce qu'il y auroit eu de trop peu. Et pour le teint, quel en sera l'éclat & la douceur, puisqu'il est dit des Justes, qu'ils éclateront comme le soleil dans le Royaume de leur Pere ! C'est pourquoi il faut croire que cette lumiere ne manquoit point au Corps de Jesus Christ, quand il appa-

rut à ses Disciples après sa résurrection; mais qu'elle fut cachée à leurs yeux, parce qu'elle les auroit éblouis, & qu'une vue humaine ne l'auroit pu supporter : & c'est ce que marque le mot grec ". VII. Cl. N°. IV.

J'ignorois donc ce que nous apprend cet Auteur, que rien n'est plus indigne des corps glorieux que cet éclat & cette lumiere que Jesus Christ leur attribue, quand il dit que le Justes éclateront dans le Royaume de Dieu comme le soleil : *fulgebunt justi sicut sol in Regno Patris sui;* parce que c'est la *plus corruptible & la plus corrompante de toutes les qualités.* Cependant cela lui paroît si clair, qu'il pousse sa pointe en ces termes : *Si les Corps des Saints ressusciteront pour être derehcef sujets à ces qualités*, c'est-à-dire, pour être sujets à être éclatants de lumiere comme Notre Seigneur parut sur le Thabor, ils ressusciteront pour être derechef muables & corruptibles. Et S. Paul n'auroit pas eu raison de dire : *Caro & sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruptio incorruptelam possidebit.* On croiroit que ce paradoxe erroné ne pourroit être poussé plus loin. Voici néanmoins quelque chose davantage. *Je ne crains pas de dire*, ajoute-t-il, *que la plus grande perfection & le plus grand éclat des qualités matérielles & sensibles inséparablement & nécessairement attachées au corps, est une servitude & non un avantage, & qu'elle sera dans l'autre vie le douaire des corps des damnés, plutôt que de ceux des Saints, comme la gloire & l'éclat de ce monde est maintenant le partage des réprouvés plutôt que des Elus.*

Voici donc encore un nouvel article de la foi de cet Auteur, qu'il ne peut souffrir que la Philosophie de M. Descartes ait renversé. On a cru jusqu'ici que les corps des Saints avoient quatre qualités, que les Théologiens appellent *Dotes corporis gloriosi*; la Clarté, la Subtilité, l'Agilité & l'Impénétrabilité.

Clari, subtiles, agiles impassibilesque
Omnes quadruplici possidebunt dote beati.

Mais ils se sont trompés, selon cet Auteur, & par une étrange bévue ils ont attribué aux corps des Elus, ce qui sera le partage des corps des damnés. Cependant tout cela lui paroît si indubitable, qu'il ne craint point de dire, pag. 21 : *Qu'avoir d'autre idée de l'état & des propriétés des corps glorieux, ce n'est pas s'élever à la foi de la Résurrection, mais demeurer dans l'imagination de la vie de ce monde; c'est mettre le temps dans l'éternité, le mouvement dans l'immutabilité, l'extension, dans l'indivisibilité, la corruption dans l'incorruptibilité, la chair dans*

VII. Cl. N°. IV. *l'esprit, & pour parler en Mathématicien, quoique je ne le sois pas; c'est mettre les propriétés de la matiere dans un point.*

C'est une chose si surprenante, de voir un homme qui paroît Théologien & avoir lu les SS. Peres, mettre la perfection des corps glorieux à n'avoir point d'étendue & à être indivisibles, comme des points de Mathématique, que j'ai quelquefois douté se je ne me trompois point, & si je prenois bien son sens: il me paroissoit que je le prenois bien, puisqu'il n'est entré dans ce discours que pour prouver contre M. Descartes, que l'étendue n'est pas l'essence de la matiere: car il soutient que cela est contraire à la foi de la Résurrection; parce qu'il prétend qu'elle consiste en ce que les corps des Bienheureux conservant toute leur matiere & toute leur substance, seront néanmoins sans étendue. Il paroît manifestement que ce doit être là sa pensée, ou qu'autrement son argument seroit ridicule. Mais quand une chose est fort absurde, on aime quelquefois mieux croire que c'est qu'un homme raisonne mal, que de lui attribuer ce qui ne seroit qu'une conclusion qu'il auroit dû tirer, lorsqu'il ne l'auroit pas tirée en termes exprès. J'aurois beaucoup de plaisir à le faire ici; mais il n'y a pas moyen, car il dit très-nettement: *Que la foi de la Résurrection nous oblige à ne point mettre de mouvement dans l'immutabilité, ni d'étendue dans l'indivisibilité, ni de propriétés matérielles dans un point.* C'est-à-dire, que nous devons croire que l'état de gloire des corps bienheureux consiste à être sans mouvement, sans être étendus, & à être réduits en un point.

Il est tellement charmé de cette pensée, qu'il veut que les anciens hérétiques, qui ont nié la Résurrection de la chair, ne l'aient fait, que parce qu'ils n'ont pas cru que la chair demeurant chair pût être sans étendue & réduite en un point; ce qu'il appelle être séparée de ses propriétés matérielles. Mais il n'y eut jamais de plus grande illusion que la maniere dont il prouve cette rêverie: c'est en joignant à une chose certaine la chose du monde la plus chimérique.

« Les anciens hérétiques, dit-il, qui ont nié la Résurrection de la chair, ne sont tombés dans cette erreur, que parce qu'ils ne pouvoient comprendre que la chair pût devenir incorruptible: *Carnis salutem negant*, dit S. Irenée, *& regenerationem ejus spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis*». Cela est très-bien; mais voici les chimeres qui suivent. «Et ils ne pouvoient comprendre que la chair demeurant chair pût être sans ses propriétés matérielles (qui sont l'étendue & la divisibilité) & pût néanmoins être incorruptible: car il y a de la contradiction que les propriétés de la matiere qui sont

la

a corruption même foient incorruptibles. Ne pouvant donc concevoir la chair fans fes propriétés matérielles; c'eft-à-dire, ne pouvant la concevoir réduite en un point, *ils la croyoient incapable de devenir incorruptible, & ne connoiffoient point d'autre réfurrection que celle de l'ame.*" VII. Cl. N°. IV.

Je ne fais ce que c'eft que folie, erreur, héréfie, fi ce n'en font pas là. Quoi! il faut être infenfé pour croire que Dieu puiffe rendre notre chair incorruptible, en la laiffant dans fon étendue, & ne la réduifant pas en un point? Il faut donc lui montrer qui font ceux qu'il prend pour des infenfés, & lui apprendre en même temps, que ce qu'il nous débite pour la foi de la Réfurrection, eft tout oppofé à la véritable foi; & qu'ainfi ce n'eft pas de la Philofophie de M. Defcartes, mais de la fienne, qu'on peut dire véritablement qu'elle eft la mere ou la fœur de l'Héréfie.

S. Auguftin aura été un *infenfé*, puifqu'il n'a pas cru feulement qu'un corps confervant fon étendue, & étant palpable comme étoit celui de Notre Seigneur après fa réfurrection, peut être incorruptible; mais qu'il traite d'infideles ceux qui difent, comme cet Auteur, que cela ne peut être. C'eft dans fa Lettre à *Confentius*, qui eft prefque toute fur ce fujet. Il y prouve d'abord, par l'exemple des vêtements des Ifraélites, que Dieu conferva dans le défert fans qu'ils s'ufaffent ni fe déchiraffent, que Dieu peut donner l'incorruptibilité à quelque corps que ce foit, pour autant de temps qu'il voudra : *Poteft ubique Deus quorumlibet corporum per quantum voluerit tempus, incorruptam protendere qualitatem.* Il ne dira pas que ces vêtements des Ifraélites étoient dépouillés de leurs qualités matérielles, & réduits en un point. Or S. Auguftin prouve par cet exemple, qu'il fera facile à Dieu de rendre incorruptibles les corps des Bienheureux. Il n'a donc pas cru qu'il fût néceffaire pour cela de les dépouiller de leur étendue, & de les réduire en un point. Mais la fuite fait voir encore davantage combien ce Saint étoit éloigné de cette rêverie : car, fur ce que Confentius lui avoit demandé, fi le Corps de Notre Seigneur avoit dans le ciel des os, du fang, & les linéaments de la chair, il lui répond en ces termes : *Je crois que le Corps de Notre Seigneur eft au ciel comme il étoit fur la terre, quand il monta au ciel. Domini Corpus ita in cœlo effe credo, ut erat in terra, quando afcendit in cœlum.* Or il avoit dit à fes Difciples, qui doutoient de fa réfurrection; *regardez mes mains & mes pieds, c'eft moi, touchez-moi.* Et tel il étoit encore, quand ils l'ont fuivi des yeux s'élevant dans le ciel. Et tout cela eft confirmé par la voix des Anges, qui dirent alors, il viendra de la même maniere que vous l'avez vu monter

VII. Cl. au ciel. Qu'on ait la foi, & l'on ne fera plus de question sur cela :
N°. IV. *fides adsit, & nullà quæstio remanebit.* C'est donc manquer de foi, que de ne pas croire que Jesus Christ est dans le ciel, & qu'il y sera à son dernier avénement, en la même forme qu'il étoit quand il conversoit avec ses Disciples après sa résurrection, & qu'à leurs yeux il est monté au ciel. Or il est certain qu'il a eu alors un corps palpable, comme il le dit lui-même, & qui avoit son étendue extérieure ; & par conséquent c'est une rêverie, ou plutôt une hérésie, puisque c'est une erreur contraire à la foi, de vouloir que l'état ordinaire selon lequel il est dans le ciel, est, que son corps y soit sans étendue extérieure, & réduit en un point.

C'est une erreur que ce Saint combat au même lieu, de prétendre qu'il y auroit de la contradiction, que la chair fût incorruptible en conservant ses propriétés matérielles, l'étendue & la divisibilité, *qui sont*, dit cet Auteur, *la corruption même.* Car S. Augustin propose en ces termes, l'argument que faisoient sur cela quelques incrédules.
« L'esprit de l'homme qui ne connoît pas assez sa foiblesse, mesurant
„ les œuvres divines qu'il n'a point éprouvées par ce qu'il éprouve
„ ordinairement, s'imagine être bien subtil, lorsqu'il raisonne ainsi :
„ S'il il y a de la chair dans le corps de Jesus Christ ressuscité, il y a
„ aussi du sang ; & s'il il y a du sang, les autres humeurs y sont aussi ;
„ & si ces humeurs y sont, il y a donc aussi de la corruption. Mais
„ c'est comme qui diroit : s'il il y avoit de la flamme dans la fournaise
„ de Babylone, elle étoit ardente ; si elle étoit ardente, elle brûloit ; & si
„ elle brûloit, elle a dû consumer les trois jeunes hommes qu'on y avoit
„ jettés. Mais celui qui ne doute point de ce miracle, doit reconnoître
„ que celui qui a fait que les corps de ces trois Israélites n'ont pu être
„ corrompus par le feu, peut faire aussi que les corps des Bienheu-
„ reux ne le pourront être ni par le feu, ni par la faim, ni par la
„ maladie, ni par la vieillesse, ni par aucune autre violence, qui a cou-
„ tume de causer la corruption qui détruit les corps des hommes."

Voilà en quoi on a toujours mis la corruption dont les corps des Bienheureux seront exempts, & non pas, comme le prétend cet Auteur, par une imagination bizarre, contraire à toute la Tradition, dans toute sorte de mouvement & de changement. Et c'est suivant cette idée de la corruption, qui est la seule véritable, que S. Augustin établit tout le contraire de ce que prétend cet Auteur, qui s'imagine que les corps des Saints ne seroient pas incorruptibles, s'ils avoient de l'étendue.

Enfin, voici comme il établit tout le contraire des songes de cet

Auteur : " La puissance divine peut donc ôter les qualités qu'elle vou- VII. Cl.
„ dra; les autres demeurant, de cette visible & palpable nature des N°. IV.
„ corps : *Valet igitur divina potentia de istâ visibili atque tractabili naturâ*
„ *corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates.*
„ C'est pourquoi il peut affermir par une vigueur perpétuelle les mem-
„ bres mortels de notre corps, en lui laissant les linéaments qui en
„ sont la forme & la figure (& par conséquent, en le laissant dans
„ une étendue naturelle) mais en faisant mourir en lui, pour parler
„ ainsi, la corruption de la mortalité; de sorte qu'il aura sa forme
„ sans aucune difformité, son mouvement sans aucune lassitude, &
„ le pouvoir de manger sans en avoir aucun besoin ". Quand S. Augustin auroit eu cet Auteur en vue; auroit-il pu combattre plus directement son erreur? Et après cela, osera-t-on dire encore, qu'il faut être *insensé*, pour croire que des qualités matérielles, telles que sont la forme du corps, les linéaments du visage, le mouvement qui le fait passer d'un lieu à un autre, se puissent allier avec l'incorruptibilité qui doit être dans les corps des Bienheureux?

S. Grégoire auroit donc aussi été de ces *insensés*, quoique cet Auteur le cite pour confirmer son sentiment; car on ne peut assurément plus abuser qu'il a fait de son autorité. Au lieu que ce Pape dit simplement, que le corps de Jesus Christ étoit palpable depuis sa résurrection, en attribuant l'incorruptibilité à un effet miraculeux de l'état de sa gloire, & la palpabilité à sa nature : cet Auteur conclut, à la page 17, *que la palpabilité ne convient aux corps ressuscités que par une espece de miracle, contraire à l'état ordinaire de leur gloire.* Or c'est ce que Eutychius reconnoissoit aussi-bien que lui, n'étant pas assez impie pour nier ce qu'il lisoit dans l'Evangile, que Jesus Christ depuis sa résurrection s'étoit fait toucher par ses Disciples. Il avouoit donc ce qu'avoue cet Auteur, que les corps des Bienheureux pouvoient quelquefois être palpables, puisque celui de Jesus Christ auquel ils seront semblables, l'avoit été. Car c'est fort bien raisonner, que de raisonner de l'acte à la puissance, *ab actu ad posse valet consequentia.* En quoi donc consistoit son erreur? En ce qu'il prétendoit, que l'état de la gloire le rendoit impalpable ; mais que par condescendance, pour confirmer ses Apôtres dans la foi de sa Résurrection, il s'étoit rendu palpable, & que la raison de cette condescendance étant passée, il avoit cessé de l'être; ce qu'il exprimoit par ces paroles : *corpus palpabile habuit quod ostendit, sed post confirmata corda, palpantium omne illud in Domino quod palpari potuit, in subtilitatem aliquam est reductum.* Et c'est ce qu'il soutient en la page 62, beaucoup plus fortement

VII. Cl. N°. IV. que ce Patriarche : car c'eſt en attribuant ſon erreur aux Peres de l'Egliſe, & voulant qu'ils aient enſeigné que le corps de Jeſus-Chriſt reſſuſcité eſt par ſon état inviſible & impalpable, & qu'il ne peut être vu & touché ſans un miracle.

Eutychius & cet Auteur conviennent donc, en ce que l'un & l'autre veulent, que l'état de la gloire des corps reſſuſcités ſoit impalpable, quoiqu'ils puiſſent être palpables par une eſpece de miracle, contraire à l'état ordinaire de leur gloire. Ils different ſeulement, en ce que Eutychius vouloit que ces corps fuſſent impalpables, parce qu'ils devoient être plus ſubtils que l'air & le vent : au lieu que celui-ci veut qu'ils le ſoient, parce que, par une imagination beaucoup plus bizarre, il s'eſt mis dans l'eſprit, que, par l'état de leur gloire, ils devoient être ſans étendue, & réduits en un point, ne pouvant autrement être incorruptibles.

On peut encore réfuter cette chimere, par la réflexion que fait S. Jérôme, dans une lettre à Sainte Paule, ſur ce que Jeſus Chriſt répondit aux Sadducéens, *in reſurrectione neque nubent neque nubentur.* Cela marque, dit-il, la diverſité des ſexes. Car on ne dira point d'un arbre ou d'une pierre, *non nubent neque nubentur*, parce qu'ils n'ont point de diſpoſition au mariage : mais cela ne ſe dit que de ceux qui pourroient ſe marier, mais qui par la grace & la vertu de Jeſus Chriſt ne ſe marient point. Il faut donc auſſi que Jeſus Chriſt n'ait pas ſuppoſé que les corps reſſuſcités duſſent être ſans étendue, & réduits en un point ; puiſque deux corps réduits en un point, ne ſont pas plus capables de ſe marier, qu'un tronc de bois & une pierre. A quoi on peut ajouter, que ce qui a fait douter de la diverſité des ſexes de l'autre vie, eſt qu'on a appréhendé que cela ne bleſſât la pudeur. Mais comme on n'auroit pu le craindre au regard des corps réduits en un point, d'où vient que les Peres ne ſe ſont pas aviſés d'alléguer cela, pour répondre à cette objection ; mais qu'ils ſe ſont contentés de dire que la pudeur étant un effet du péché & de la concupiſcence, elle ne ſeroit pas dans le Ciel, où il n'y auroit plus ni péché ni concupiſcence, comme cette pudeur n'étoit point avant le péché entre Adam & Eve, dont l'Ecriture dit : *nudi erant & non confundebantur.*

Je m'ennuye d'en dire tant contre une erreur ſi groſſiere : je me contenterai donc de faire parler S. Thomas pour tous les Théologiens ; car je ſuis bien aſſuré qu'aucun ne l'a contredit. Ce Saint a tellement ſuppoſé que c'étoit une vérité certaine & indubitable, que les corps des Bienheureux auroient dans le Ciel toutes leurs dimenſions, que c'eſt par-là, comme par un principe non conteſté, que dans ſon Commen-

taire, sur le chap. 15. de la premiere aux Corinthiens, il réfute ceux qui mettoient ce que les Théologiens appellent *dotem subtilitatis*, en ce qu'un corps glorieux peut être dans un même lieu avec un corps non glorieux.. „ Car, dit-il, pour que cela se pût soutenir, il fau- VII. Cl. N°. IV.
„ droit que ce qui fait qu'un corps ne peut être dans un même lieu
„ avec un autre corps, vînt de quelque chose qui pût être séparé du
„ corps. Or, si nous y prenons garde, ce qui fait cela, n'est autre
„ chose que de ce qu'un corps a ses dimensions corporelles : c'est
„ pourquoi nous voyons que les corps, quelque subtils qu'ils puis-
„ sent être, comme l'air & le feu, ne souffrent point d'autres corps
„ avec eux dans le même lieu. Il est donc contre la nature du corps,
„ tant qu'il conserve ses dimensions, de pouvoir être avec un autre
„ corps dans un même lieu ; & quand cela arrive, ce ne peut être
„ que par un miracle : d'où vient que S. Augustin & S. Grégoire
„ attribuent à miracle, de ce que Jesus Christ entra au lieu où étoient
„ ses Disciples, les portes étant fermées. Cela ne peut donc pas con-
„ venir aux corps glorieux, par une des conditions de leur état de
„ gloire ; mais quand cela leur arrive, ce ne peut être que par un
„ miracle opéré par la vertu de la Divinité qui habite en eux.

Peut-on douter après cela, que la supposition de S. Thomas & de tous les Théologiens avec lui, ne soit directement opposée à celle de cet Auteur ? Car ce Saint ne doutant point que les corps des Saints n'aient leurs dimensions, conclut de-là, qu'ils ne sauroient sans miracle être en un même lieu avec d'autres corps. Et cet Auteur, au contraire, ne doute point, mais soutient hardiment, comme étant, à ce qu'il prétend, la foi de l'Eglise, que les corps des Saints ne seront incorruptibles dans le ciel, que parce que l'état de leur gloire demande qu'ils soient sans dimensions, & que s'ils en ont quelquefois, ce ne peut être que par une espece de miracle, contraire à l'état ordinaire de leur gloire.

Mais que dira cet Auteur, si on lui montre que ses imaginations touchant l'état des corps glorieux qu'il prend pour la foi de l'Eglise, sont directement contraires à ce que nous enseigne le Concile de Trente, touchant l'état du Corps de Jesus Christ dans le ciel ? C'est dans la séance 13, Chap. 1. où, distinguant la maniere dont Jesus Christ est dans le S. Sacrement de celle dont il est dans le ciel, il dit, qu'il est toujours à la droite de son Pere, *juxta modum existendi naturalem* ; selon la maniere naturelle d'exister : mais que cela n'empêche pas qu'il ne soit en plusieurs autres lieux sacramentalement, selon une autre maniere d'exister, qui nous est incompréhensible. Rien n'est plus vrai, selon la Théologie

VII. Cl. N°. IV. ordinaire, & rien n'eſt plus faux, ſelon cet Aûteur. Car il veut que l'état ordinaire du Corps de Jeſus Chriſt dans le ciel, ſoit d'être ſans étendue, auſſi-bien que dans l'Euchariſtie; mais avec cette différence, que par une eſpece de miracle, il eſt quelquefois dans le ciel avec étendue.

Cependant ſi l'on y prend garde de plus près, ce changement qu'il admet dans les corps des Saints de n'avoir pas ordinairement de dimenſions, & d'en avoir quelquefois, eſt une chimere qui enferme dans ſes principes une contradiction viſible. Car ce qui eſt *la corruption même*, ne ſauroit ſe trouver dans des corps exempts par leur état de toute corruption, tels que ſont ceux des Bienheureux. Donc, ſelon lui page 2, *les propriétés de la matiere* qui ſont l'étendue & la diviſibilité, ne ſauroient jamais ſe trouver dans les corps des Bienheureux; puiſque, ſelon ſes principes, ils ne pourroient avoir ces propriétés de la matiere ſans ceſſer d'être incorruptibles.

Il ne me reſte plus qu'à dire un mot de l'application qu'il fait de tout cela en la page 21, à ceux qu'il appelle *Cartiſtes*, & des preuves qu'il apporte, pour montrer que ce qu'il enſeigne, que la matiere ne ſauroit être ſans étendue, eſt contraire à ce qui nous a été révélé par S. Paul & par Jeſus Chriſt. *Les Cartiſtes*, dit il, *conviennent avec les hérétiques, qui nioient la Réſurrection, dans le principe de leur erreur, qui eſt, que la chair ne peut être dépouillée de ſes propriétés matérielles ſans ceſſer d'être chair*; *c'eſt-à-dire, qu'elle ne peut être ſans étendue : & joignant à ce principe de leur Philoſophie, la foi de la Réſurrection que la Religion chrétienne les oblige de reconnoître* (il reconnoît donc qu'ils embraſſent tout ce qui eſt de foi) *ils tombent dans l'abſurdité que ces hérétiques vouloient éviter*; *ſavoir, que la chair eſt ſujette par ſa nature & par ſon eſſence aux propriétés matérielles*; c'eſt-à-dire, que ne pouvant être ſans étendue, elle *peut devenir incorruptible.*

Voilà donc à quoi ſe réduit cette grande abſurdité qu'il reproche aux Cartiſtes. Vous croyez d'une part, leur dit-il, que la chair ne ſauroit être ſans étendue ; & la foi de l'autre vous fait croire que la chair des Bienheureux ſera incorruptible. Or c'eſt une abſurdité, que les anciens hérétiques ont voulu éviter de croire que la chair demeurant étendue puiſſe être incorruptible. Vous tombez donc dans cette abſurdité en ne pouvant allier autrement votre mauvaiſe Philoſophie avec la foi.

Il eſt donc bien étrange qu'on ne puiſſe combattre les prétendues erreurs des autres, ſans tomber dans de plus groſſieres. Car qui eſt le Chrétien qui ait jamais penſé que prenant le mot d'incorruptibilité

comme il est pris dans S. Paul, lorsqu'il parle de la qualité des corps ressuscités, il faille qu'un corps puisse être dépouillé de son étendue pour le devenir, & qu'il ne puisse pas se faire, que, demeurant étendu, il soit incorruptible? D'où vient donc que tous les disciples d'Aristote ont cru, après leur Maître, jusqu'à ce dernier siecle, que les cieux sont incorruptibles? Est-ce qu'ils ont cru en même temps qu'ils étoient sans étendue? Non certainement. Ils ont donc tous été bien aveugles, de n'avoir pas vu ce que cet Auteur veut qu'on regarde comme un principe manifeste de la raison naturelle.

Car il faut remarquer, que, pour ne pas tomber dans l'absurdité qu'il reproche aux Cartistes, il joint ensemble deux propositions, dont il prétend que l'une est évidente par la raison; savoir, qu'un corps demeurant étendu ne sauroit être incorruptible, & que l'autre, qui est, que les corps des Saints seront dépouillés de leur étendue, nous a été révélée par S. Paul, qui nous apprend, que les corps des ressuscités seront spirituels; & par Jesus Christ, qui nous assure, que dans la résurrection, nous serons semblables aux Anges de Dieu. C'est ce qu'il exprime en ces termes, après avoir reproché aux Cartistes, comme une grande absurdité, de dire, que la chair, demeurant étendue, puisse devenir incorruptible. *Mais la Religion Chrétienne accorde parfaitement la foi avec la droite raison; enseignant que la chair, dans la résurrection, deviendra incorruptible, par l'exemption de l'assujettissement aux qualités de la matiere*: c'est-à-dire, pour parler plus intelligiblement, pouvant cesser d'être étendue; *& que, de matérielle, elle devient spirituelle*: c'est-à-dire, à ce qu'il prétend, que l'étendue occupant un lieu, elle sera réduite à un point, & n'occupera non plus de lieu que les esprits, *selon la révélation* que S. Paul nous en a faite; parce qu'il lui plaît de prendre le mot de *spirituel* pour être exempt d'étendue: ce qui est expressément rejeté par S. Thomas & par tous les Auteurs Catholiques, & selon la parole de Jesus-Christ même dans l'Evangile, qui dit, parlant des ressuscités: *cùm à mortuis resurrexerint, sunt sicut Angeli Dei.* Ce qui ne sauroit rien prouver, qu'il ne prouve encore plutôt, selon l'erreur des Origénistes, qu'il n'y aura point de diversité de sexe entre les ressuscités, comme il n'y en a point entre les Anges.

Voilà comme cet Auteur oppose de fausses révélations, qu'il attribue à S. Paul & à Jesus Christ, au sentiment commun de tous les Peres & de tous les Théologiens, touchant l'état des corps glorieux. L'équivoque du mot *spirituel*, dans ce que dit S. Paul, que

VII. CL. notre corps, *qui eſt animal en cette vie, ſera ſpirituel en l'autre*, lui
Nº. IV. ſuffit pour établir l'erreur de l'impalpabilité des corps glorieux, condamnée par ceux qui ont combattu les Origéniſtes, & par le Pape S. Grégoire, & pour lui faire regarder comme des deſtructeurs de la foi de la Réſurrection, tous ceux qui ne croient pas comme lui, que l'état ordinaire des corps glorieux ſera d'être ſans aucune étendue extérieure, & réduits à un point mathématique. La reſſemblance que Jeſus Chriſt dit que nous avons avec les Anges, lui eſt encore un fondement qui lui paroît clair, de ſa prétention chimérique, pour ne pas dire hérétique; comme ſi les reſſemblances devoient être en toutes choſes, & qu'il ne fût pas certain, que ces paroles de Jeſus Chriſt, *& erunt ſicut Angeli Dei*, veulent dire ſeulement, ſelon tous les Peres & tous les Commentateurs de l'Evangile, que les Bienheureux n'auront pas beſoin de mariage, ni de boire ni de manger, ni de toutes les autres choſes qui ſont néceſſaires pour ſoutenir nos corps, ou pour conſerver le genre humain, ou comme dit S. Auguſtin en deux mots, de Civitate Dei L. 22. ch. 17, qu'ils feront égaux aux Anges, *immortalitate atque felicitate, non carne.*

QUATRIEME PARTIE.

De l'union de l'ame avec le corps.

Je ne ſaurois m'empêcher de témoigner ici de l'indignation contre cet adverſaire de la Philoſophie de M. Deſcartes; car qui peut ſouffrir avec patience qu'on choiſiſſe pour le décrier, ce que tous les Philoſophes éclairés, pour peu qu'ils ſoient équitables, doivent avouer être ſa plus grande gloire, & ce que toutes les perſonnes pieuſes doivent regarder comme un effet ſingulier de la Providence de Dieu, qui a voulu arrêter la pente effroyable que beaucoup de perſonnes de ces derniers temps ſemblent avoir à l'irréligion & au libertinage, par un moyen proportionné à leur diſpoſition? Ce ſont des gens qui ne veulent recevoir que ce qui ſe peut connoître par la lumiere de la raiſon; qui ont un entier éloignement de commencer par croire; à qui tous ceux qui font profeſſion de piété ſont ſuſpects de foibleſſe d'eſprit, & qui ſe ferment toute entrée à la Religion, par la prévention où ils ſont, & qui eſt en la plupart une ſuite de la corruption de leurs mœurs, que tout ce qu'on dit d'une autre vie n'eſt que fable; & que tout meurt avec le corps. Il y a de ces ſortes d'eſprits dans toutes les Religions; & encore plus maintenant parmi les hérétiques que parmi les Catholiques.

ques. Et l'on voit assez que tant qu'ils demeurent dans ces faux principes, il n'y a pas à espérer, ni que les uns se rendent sincérement Catholiques, ni que les autres embrassent la piété & deviennent bons Chrétiens. Il semble donc que ce qu'il y avoit de plus important pour lever le plus grand obstacle au salut de tous ces gens-là, & empêcher que cette contagion ne se répande de plus en plus, étoit de les troubler dans leur faux repos, qui n'est appuyé que sur la persuasion où ils sont, qu'il y a de la foiblesse d'esprit à croire que notre ame survit notre corps. Or, Dieu qui se sert comme il lui plaît de ses créatures, & qui cache par-là les effets de sa Providence, pouvoit-il mieux leur causer ce trouble, si propre à les faire rentrer en eux-mêmes, qu'en suscitant un homme qui avoit toutes les qualités que ces sortes de gens pouvoient desirer pour rabattre leur présomption, & les forcer au moins d'entrer dans de justes défiances de leurs prétendues lumieres: une grandeur d'esprit tout-à-fait extraordinaire dans les sciences les plus abstraites; une application à la seule Philosophie, ce qui ne leur est point suspect; une profession ouverte de se dépouiller de tous les préjugés communs, ce qui est fort à leur goût, & qui par-là même a trouvé moyen de convaincre les plus incrédules, pourvu qu'ils veuillent seulement ouvrir les yeux à la lumiere qu'on leur présente, qu'il n'y a rien de plus contraire à la raison, que de vouloir que la dissolution de notre corps, qui n'est autre chose que le dérangement de quelques parties de la matiere qui le compose, soit l'extinction de notre ame. Et comment a-t-il trouvé cela? En faisant justement ce que cet Auteur trouve si mauvais qu'il ait fait, tant il a le goût dépravé. En établissant, par des principes clairs, & uniquement fondés sur des notions naturelles dont tout homme de bon sens doit convenir, que l'ame & le corps, c'est-à-dire, ce qui pense & ce qui est étendu, sont deux substances totalement distinguées: de sorte qu'il est impossible, ni que l'étendue soit une modification de la substance qui pense, ni que la pensée en soit une de la substance étendue. Cela seul étant bien prouvé, comme il l'est très-bien dans les Méditations de M. Descartes, il n'y a point de libertin qui ait l'esprit juste, qui puisse demeurer persuadé que nos ames meurent avec nos corps. Car il n'y en a point qui demeure plus facilement d'accord que rien de ce qui est ne retourne dans le néant, & qu'ainsi ce qu'on appelle la mort de notre corps, est la destruction de quelques parties de la matiere, qui demeure toujours dans la nature. Ils ne peuvent donc pas s'imaginer que la substance qui pense puisse être réduite à rien; puisque les corps mêmes n'y sont pas

VII. Cl. N°. IV.

VII. Cl. N°. IV. réduits. Et il faut de plus qu'ils avouent que ce qu'on peut appeller destruction dans les corps, ne lui sauroit convenir, parce qu'il ne peut y avoir, ni changement ni dérangement de parties dans une substance qui n'en a point, telle qu'est une substance qui pense.

Mais bien loin que cet Auteur sache gré à M. Descartes d'avoir si bien établi la distinction de l'ame d'avec le corps, qui est le seul fondement solide de son immortalité, ce lui est un sujet de lui insulter, comme s'il avoit tout gâté par-là. *Si M. Descartes*, dit-il page 57, *a trouvé quelque nouveau secret dans la nature, c'est celui d'avoir séparé les ames des corps plutôt que de les unir ensemble.* Et en la page 28. *Cela me fait penser qu'il a trouvé plutôt l'art de séparer l'ame du corps, que le mystere de leur union naturelle.* Il ne pouvoit louer davantage ceux qu'il entreprend de décrier. Oui, on le lui avoue; s'il y a quelque chose qui rende M. Descartes recommandable, c'est d'avoir si bien séparé notre ame d'avec notre corps, & d'avoir si bien établi que ce sont deux substances totalement distinctes, dont il n'y en a qu'une matérielle, qu'on ne soit plus en peine après cela comment deux substances si différentes peuvent être unies pour ne faire qu'un seul homme. Il ne faut porter ses vues guere loin, pour ne pas reconnoitre qu'il est infiniment plus important de bien persuader aux hommes que ce qui pense en eux est entiérement différent de la partie de la matiere qui fait leur corps, que de leur prouver que cette partie de la matiere est jointe à leur ame. Ils sont assez convaincus de cette union, & il y a bien plus lieu de craindre qu'ils ne la portent trop loin, en ne concevant leur ame que comme une partie plus subtile de leur corps, ainsi que les Epicuriens & les Stoïciens, qu'il n'y en a d'appréhender qu'ils ne croient que leur ame ne soit à leur corps ce qu'est un Pilote à un vaisseau qu'il conduit. On sait que ce dernier est la pensée qu'en avoient les Platoniciens; d'où vient que la définition qu'ils donnoient de l'homme étoit que c'est une ame qui gouverne un corps, *anima regens corpus.* Et S. Augustin a si peu jugé que cette erreur fût pernicieuse, qu'il rapporte le sentiment de ces Philosophes sans le condamner, dans le livre des Mœurs de l'Eglise Catholique chapitre 4, & en demeurant d'accord que c'est une question assez difficile à résoudre: *An nihil aliud hominem quàm animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem, non simul equum & hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus? Difficile est istam controversiam dijudicare.* On n'a point censuré aussi M. *de Pybrac*, pour avoir mis la même chose dans un de ses Quatrains qui ont eu un si grand cours, & qu'on a traduits en toutes sortes de langues.

VII. Cl.
N°. IV.

Ce que tu vois de l'homme, n'est pas l'homme;
C'est la prison où il est enfermé,
Le lit branlant où il dort un court somme.

C'est pourquoi il est bien étrange que cet Auteur ait ignoré une chose si commune; ce qui lui a donné sujet de s'écrier, après avoir attribué faussement cette opinion à M. Descartes : *Cette pensée est impertinente, ridicule, fausse, hérétique dans la Philosophie même, au jugement de tous les hommes, dans tous les temps & dans toutes les parties du monde, hors les Cartistes.* Cela est doublement faux : car il n'est point vrai que ce soit-là l'opinion des Cartistes; & il est vrai que ç'a été celle des plus grands Philosophes de l'Antiquité. Quoi qu'il en soit, quand on pourroit dire que la distinction que M. Descartes a si bien établie entre l'ame & le corps, donneroit quelque lieu à penser de l'homme ce qu'en pensoient les Platoniciens, ce seroit une piquure d'épingle en comparaison de l'importante plaie qu'il guérit, en ruinant par cette distinction le sentiment impie de la mortalité de l'ame, qui n'est principalement fondé que sur ce qu'on la croit de même nature que le corps, & qui est la plus damnable de toutes les erreurs; ceux qui en sont prévenus étant portés à s'abandonner à toutes leurs passions, parce qu'étant persuadés qu'il n'y a plus rien à attendre après cette vie, ils n'ont plus de frein qui les retienne. Où est donc le jugement de ceux qui étant obligés de reconnoître, s'ils ont un peu d'équité, que la Philosophie de M. Descartes a sans comparaison mieux renversé qu'aucune autre le fondement du libertinage, font peu d'état de cela, & ne témoignent pas lui en savoir aucun gré; mais sont tout-à-fait inquiets de la peur qu'ils ont, que cela ne porte les hommes à croire qu'ils ne sont pas composés de corps & d'ame? C'est comme qui querelleroit un Médecin qui auroit guéri un ulcere mortel, parce qu'il l'auroit fait par une petite incision que l'on craindroit qu'il ne pût pas refermer. La comparaison est juste : car ce n'est ici de même qu'une crainte imaginaire; l'union de l'ame avec le corps étant pour le moins aussi bien expliquée dans cette Philosophie que dans toute autre, comme il paroît par cet Auteur, qui ne l'a pu expliquer que par un galimatias inintelligible, ou par des erreurs grossieres, qui lui font avancer dans le mystere de l'Incarnation ce que tous les Catholiques condamnent dans les Luthériens.

Voyons donc premiérement comment s'explique l'union de l'ame

S 2

VII. Cl. N°. IV. & du corps dans la Philosophie de M. Descartes; & puis nous verrons comment cet Auteur l'explique.

L'Auteur de la Recherche de la vérité en parle en ces termes Liv. 1. Chap. 12.

« Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître qu'il n'est pas néceſſaire que la cauſe qui nous fait ſentir telle ou telle choſe, la contienne en ſoi. Car de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumiere dans ma main, afin que j'en voie quand je me frappe les yeux, il n'eſt pas auſſi néceſſaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en ſente quand je lui préſente mes mains, ni que toutes les autres qualités ſenſibles que je ſens, ſoient dans les objets. Il ſuffit qu'ils cauſent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon ame qui y eſt unie, ſoit modifiée par quelque ſenſation. Il n'y a point de rapport entre des mouvements & des ſentiments, il eſt vrai; mais il n'y en a point auſſi entre le corps & l'eſprit : & puiſque la nature ou la volonté du Créateur allie ces deux ſubſtances, toutes oppoſées qu'elles ſont par leur nature, il ne faut pas s'étonner ſi leurs modifications ſont réciproques. Il eſt néceſſaire que cela ſoit, afin qu'elles ne faſſent enſemble qu'un tout ».

N'eſt-ce point reconnoître que le corps & l'ame ſont unis enſemble par la volonté du Créateur; que c'eſt une ſuite de cette union de ce que leurs modifications ſont réciproques, & qu'il eſt néceſſaire que cela ſoit ainſi, afin qu'elles ne faſſent enſemble qu'un même tout; ce qui eſt très-exact, à moins que de pouſſer cette union juſqu'à l'erreur & l'extravagance, comme nous verrons plus bas que fait cet Auteur.

Il eſt parlé de cette même union dans un autre endroit de ce livre, Liv. 2. Chap. 3. n. 1. où l'Auteur marque auſſi en quoi elle ne conſiſte pas.

« Il ne faut pas, dit-il, s'imaginer comme la plupart des Philoſophes, que l'eſprit devient corps, lorſqu'il s'unit au corps, & que le corps devient eſprit, lorſqu'il s'unit à l'eſprit. L'ame n'eſt point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie & le mouvement, comme l'imagination ſe le figure; & le corps ne devient point capable de ſentiment par l'union qu'il a avec l'eſprit, comme nos ſens faux & trompeurs ſemblent nous en convaincre. Chaque ſubſtance demeure ce qu'elle eſt : & comme l'ame n'eſt point capable d'étendue & de mouvement, le corps n'eſt point capable de ſentiment & d'inclinations. Toute l'alliance de l'eſprit & du corps qui nous eſt connue, conſiſte dans une correſpondance naturelle des penſées de l'ame

avec les traces du cerveau, & des émotions de l'ame avec les mouvements des esprits". VII. Cl. N°. IV.

Ces paroles sont remarquables, *toute l'alliance de l'esprit & du corps qui nous est connue*, & elles rendent inutiles toutes les déclamations de cet Auteur. Car elles nous font entendre qu'on ne nie pas qu'il ne puisse y avoir quelque chose qui nous soit inconnu dans l'union que Dieu a faite de notre ame avec notre corps; mais qu'en traitant les choses en Philosophes qui ne doivent raisonner que sur ce qu'ils connoissent, l'attention que la Philosophie de M. Descartes nous fait faire à la correspondance mutuelle & naturelle des pensées de l'ame avec les traces du cerveau, & des émotions de l'ame avec les mouvements des esprits, nous suffit pour nous convaincre que notre ame n'est pas à notre corps ce qu'un Pilote est à son vaisseau; mais que ces deux parties sont unies ensemble d'une union bien plus grande & plus intime, qui fait qu'elles ne font ensemble qu'un même tout, qui est tout ce que la raison & la doctrine chrétienne nous obligent de croire de l'union de l'ame & du corps.

Car, que le vaisseau qu'un Pilote gouverne s'entrouvre & fasse tant d'eau qu'il ne paroisse pas possible de l'épuiser, il en aura sans doute de la tristesse: mais s'il ne se trouve en aucun danger d'y périr, comme s'il y a un autre vaisseau proche où il puisse passer sans peine; cette tristesse ne sera pas d'une autre nature que celle que lui causeroit la nouvelle d'un autre de ses vaisseaux qui seroit péri à cent lieues de-là. Et pour peu qu'on y fasse d'attention, on reconnoîtra que cette tristesse est bien différente de la douleur que ressent un homme à qui on brûle le bras. Car la tristesse suppose la connoissance de l'accident qui nous afflige: mais la douleur corporelle est un sentiment fâcheux qui ne suppose point que l'ame sache ce qui se passe dans son corps; mais qui au contraire est cause qu'elle s'en apperçoit, comme quand on brûle un homme qui dort, il sent de la douleur avant de savoir qu'on le brûle; & cette douleur est instituée par l'Auteur de la nature, pour porter l'ame à veiller à la conservation du corps qui lui est uni; de sorte que rien n'est plus capable de nous convaincre que Dieu veut que nous regardions notre corps comme faisant partie de nous-mêmes, & non comme un corps qui nous seroit étranger, & qu'on nous auroit donné seulement à gouverner.

Je suis assuré que tous ceux qui n'ont jamais ouï parler de la Philosophie de M. Descartes, ne trouveront rien en cela qui ne les contente & ne leur paroisse fort raisonnable; & je ne crains pas qu'ils changent d'avis, quand ils auront vu ce que cet Auteur oppose à cela; car rien ne peut être

VII. Cl. plus foible. Ce ne sont que des équivoques de mots, que le moindre
N°. IV. Ecolier pourroit démêler.

Il s'écrie, qu'on veut que l'union de l'ame & du corps ne soit qu'une relation, comme si cette correspondance mutuelle & naturelle des pensées avec les mouvements du corps, qui emporte une infinité de modifications réciproques de ces deux parties dont nous sommes composés, n'étoit qu'un terme de Logique, semblable à ceux que les Philosophes de l'Ecole emploient à expliquer toutes les choses de la nature. On n'a que faire de son nom de relation; qu'il entende par-là ce qu'il voudra. On lui a expliqué en quoi on met l'union de l'ame & du corps qui nous est connue. Qu'il combatte cela dans les termes qu'on le lui propose, & qu'il laisse là ses termes d'Ecole, qui ne nous donnent que des idées vagues & confuses, qui ne valent pas la peine qu'on les détermine par des notions plus particulieres, comme il faudroit faire pour les rejetter ou les approuver.

Il n'y a qu'un endroit, où il combat directement ce en quoi la Philosophie de M. Descartes met l'union de l'ame & du corps, qui nous est connue; mais c'est par une raison aussi digne d'un Philosophe Péripatéticien qu'indigne d'un Chrétien. *Les Cartistes*, dit-il page 52, *se trompent, croyant que Dieu imprime immédiatement dans l'ame, les sentiments des objets extérieurs seulement, à l'occasion des mouvements du corps.* Et pourquoi se trompent-ils? C'est que *Dieu*, comme il l'avoit marqué auparavant, *ne pouvoit faire cela, sans faire à notre ame une violence extraordinaire, & contraire à la nature de l'esprit.* Ce qu'il répete page 55, en ces termes: *La maniere dont j'ai expliqué la sensibilité de l'ame, à l'égard des choses corporelles* (par le moyen du corps que l'ame a rendu participant de sa spiritualité) *est douce, suave, convenable à sa nature*: mais celle que les Cartistes ont inventée, par l'impression des sentiments que Dieu fait immédiatement en elle; à l'occasion des mouvements de son corps, est violente, & contre l'ordre de la nature.

Je le dis encore une fois, cette maniere de raisonner n'est pas moins digne d'un Philosophe Péripatéticien qu'indigne d'un Chrétien. Car c'est le propre de ces Philosophes, de s'imaginer qu'ils ont trouvé *des manieres douces, suaves & convenables à la nature*, pour expliquer les choses dont on leur demande raison, quand ils n'emploient pour cela, que certains termes généraux, qui n'ajoutent rien à la connoissance qu'on a déja des effets dont on leur demande la cause. Comment se fait la coction des aliments dans l'estomac? Par la qualité de l'ame qu'on appelle concoctrice. Comment une

partie de ces aliments digérés, fort-elle du corps? Par la qualité VII. Cl.
expultrice. Comment la bile se sépare-t-elle du sang? Par la qualité N. IV.
ségrégatrice. Comment le cœur & les arteres battent-ils sans cesse? Par la qualité qu'on appelle *gravité*, qui la fait aller droit au centre. Comment l'aiman se tourne-t-il vers le pole, & attire-t-il le fer? Par sa qualité magnétique. Tout cela est *doux*, *suave*, & *convenable.* La nature a donné à chaque chose les qualités dont elle a besoin : il ne faut, après cela, que laisser faire ces qualités, tout est expliqué par-là. Que si n'étant pas content de ces mots, qui ne vous donnent aucune idée claire & distincte, vous leur demandez ce que c'est donc que ces qualités *concoctrice*, *expultrice*, *pulsifique*, *magnétique*, & cette *gravité* qui pousse les corps au centre, avec autant de justesse que si elle savoit où il est, ils ne vous pourront répondre autre chose, sinon que vous êtes un téméraire, qui osez rejetter ce qui est reçu de tout le monde : que ces qualités se connoissent par les effets; qu'il n'en faut pas demander davantage; que vous niez les principes, & que par-là vous vous rendez indigne qu'on dispute avec vous. *Contra negantem principia non est disputandum.*

C'est justement ce que fait ici cet Auteur, & à quoi on est assuré qu'il sera réduit, si on le presse. Il veut expliquer comment l'ame est unie au corps; il dit que c'est en ce que *l'ame le rend participant de sa spiritualité.* Voilà de beaux mots. Mais que veut dire cela? Qu'est-ce que c'est que cette prétendue participation de spiritualité, que l'ame communique au corps? Ce ne peut être une substance : ce doit donc être un accident, une qualité, un mode. Mais de quelle nature est ce mode ou cette qualité? Est-elle spirituelle ou corporelle? Si elle est spirituelle, comment peut-on comprendre qu'une qualité spirituelle soit la modification d'un corps? Si elle est corporelle, elle ne peut donc pas rendre le corps moins corps qu'il n'étoit, ni par conséquent le rendre participant de la spiritualité de l'ame. Mais cela consiste, dira-t-il, en ce que l'ame rend le corps capable de sentiment, dont de soi-même il est incapable. En voilà assez pour contenter les Philosophes de l'Ecole. Mais il est survenu, depuis quelque temps, de certaines gens de mauvaise humeur, qui ne se paient pas de ces paroles équivoques, dont le langage populaire est tout rempli; mais qui veulent qu'on donne un sens précis & intelligible à tout ce qu'on leur propose en matiere de science, étant persuadés qu'on ne fait que ce qu'on peut concevoir par des idées claires & nettes. Que cet Auteur ne trouve donc

VII. Cl. pas mauvais que ces gens-là lui demandent ce qu'il entend par le
N°. IV. mot de *sentiment*, quand il dit que notre ame en rend notre corps capable, ou qu'elle communique la *sensibilité* à notre corps? Car comme on a remarqué dans la Perpétuité, tome 3 Liv. 7 Chap. 11 page 541. *Les actions des sens qu'on appelle sensations comprennent deux choses, des mouvements corporels, & de certaines perceptions confuses: les mouvemens corporels appartiennent aux organes, & se font dans les organes, dont le cerveau est le principal; les perceptions appartiennent à l'ame, & sont ainsi des impressions qui se font dans l'ame, & des idées qu'elle conçoit. Un homme, par exemple, se présente devant moi: une partie de la lumiere qui se réfléchit de toutes parts de toutes les parties de son corps est poussée vers mes yeux, & y entrant par la prunelle, passe par trois humeurs, qui font que tous les rayons qui viennent d'un même point de l'objet, se rassemblent à peu près en un même point, d'une petite peau nommée rétine, où sont couchés une infinité de petits filaments du nerf optique; & les ébranlements que ces rayons causent dans ces filaments, se communiquent jusqu'à leur origine, qui est la partie du cerveau où est le siege de l'ame.* Voilà tout ce qu'on entend par les mouvements corporels, qui se font dans les organes, qui sont la premiere partie de ce que l'on doit considérer dans ces sensations. Mais, à l'occasion de ces mouvements, l'ame apperçoit de la lumiere & des couleurs; soit que Dieu lui donne ces perceptions, soit qu'elle se les forme d'elle-même, de quoi nous parlerons plus bas; & comme la fin de ces perceptions est, de lui faire connoître les corps qui sont hors d'elle, elle y joint aussi-tôt divers jugements, comme que celui qui voit est mon ame. Il n'y a rien à tout cela que d'indubitable: car on est convaincu par soi-même du dernier, qui est, que nous avons la perception des couleurs, lorsqu'il se présente devant nous un de ces objets qu'on appelle colorés. Et l'on ne peut douter du premier, qui est, que tous ces mouvements se font dans l'organe de la vue, pourvu qu'on sache seulement ce que l'Anatomie nous apprend de la structure de l'œil. Or c'est cela qu'on appelle la correspondance naturelle des mouvements du corps aux pensées de l'ame. Il est donc étrange que cet Auteur en ose parler, page 37, comme d'une chose fausse, que les Cartistes auroient inventée. Il n'y a que deux doutes qu'on peut former sur cela. L'un, si c'est l'œil coporel & matériel qui apperçoit les couleurs, ou s'il n'y a que l'ame qui les apperçoive, en même temps que ces mouvements se font dans l'œil: L'autre, si ce sont ces mouvements corporels qui causent dans l'ame ces perceptions, ou si, en étant seulement

lement l'occaſion, c'eſt l'ame qui les forme en elle-même, ou ſi c'eſt Dieu qui les lui donne. VII. Cl. N°. IV.

Pour le premier, on voit aſſez que cet Auteur prétend que c'eſt l'œil corporel & matériel qui voit & apperçoit les couleurs, parce, dit-il, que notre ame lui communique la faculté qu'elle a d'avoir ces perceptions : & c'eſt ce qu'il appelle lui communiquer *ſa ſenſibilité.* Mais il n'y a rien de plus abſurde que cette imagination, quoiqu'elle lui ſoit commune avec bien des Philoſophes. Car 1°. étant certain que notre ame apperçoit les couleurs, pourquoi voudroit-on que notre œil corporel les apperçût auſſi ?

2°. La perception des couleurs eſt une eſpece de penſée : car, appercevoir des couleurs, c'eſt la même choſe que penſer qu'on voit des couleurs. Or c'eſt parler ſans ſavoir ce qu'on dit, que de vouloir que l'œil corporel, qui n'eſt autre choſe qu'un aſſemblage de peaux, d'humeurs, de petits filets, puiſſe être le ſujet d'une penſée. C'eſt ruiner les preuves les plus ſolides de la ſpiritualité de nos ames, de ſoutenir une choſe ſi abſurde. Car ſi une choſe matérielle tel que l'œil eſt capable de penſer, il n'y aura que la foi qui nous pourra faire croire que nos ames ſont ſpirituelles; mais il ſera impoſſible de le prouver ſolidement par la raiſon.

3°. Quoique la Philoſophie de M. Deſcartes ait mieux expliqué tout ce qui ſe paſſe dans les ſenſations qu'on n'avoit fait avant lui, néanmoins ce n'eſt pas une choſe nouvelle, de diſtinguer les mouvements corporels qui ſe font dans les organes, d'avec les perceptions des objets des ſens, & de reconnoître que ces perceptions ne ſont que dans l'ame. Il n'y a rien à tout cela qu'on ne puiſſe lire dans S. Auguſtin en termes formels. Il apprend dans le douzieme Livre *de Geneſi ad Litteram*, Chapitre vingt-quatrieme, à diſtinguer le mouvement corporel qui ſe fait dans les organes, de la perception qui n'eſt que dans l'ame : *in anima fiunt viſiones corporalium rerum quæ ſentiuntur per corpus.* Et un peu après ; *neque enim corpus ſentit, ſed anima per corpus.* Il explique cela plus au long dans le Livre ſixieme de la Muſique & en d'autres lieux. Et c'eſt même ce qui avoit été reconnu par les anciens Philoſophes, dont Ciceron avoit pris ce qu'il dit dans les Queſtions Tuſculanes, où il tâche de montrer que nous avons lieu de croire que nos ames ſont immortelles, & qu'il n'y a point d'apparence que nous ſoyons ſans ſentiment après la diſſolution de notre corps. *Car pendant même*, dit-il, *que notre ame y eſt jointe, ce n'eſt point par les yeux corporels que nous voyons ce que nous voyons. Il n'y a aucun*

VII. Cl. N°. IV *sentiment dans le corps; mais comme non seulement les Physiciens nous l'enseigneut, mais que les Médecins en sont convaincus par l'inspection des corps dont ils font la dissection, il y a comme des chemins ouverts qui vont des yeux au siege de l'ame. C'est pourquoi étant fortement occupés de quelque pensée, ou ayant le cerveau troublé par quelque maladie, nous ne voyons ni n'entendons, quoique nous ayions les yeux ouverts & les oreilles bien disposées. D'où il s'ensuit que c'est notre ame qui voit & qui entend, & non ces parties de notre corps qui sont comme les fenêtres de notre ame.* M. Descartes n'a fait que pousser plus loin & expliquer davantage ces anciennes notions si belles & si raisonnables. Il y a seulement ajouté ce qui est avantageux à la Religion, que la raison ne sauroit comprendre cette admirable correspondance des mouvements corporels de nos organes avec les perceptions de notre ame, qu'en remontant jusqu'à la cause premiere, & en reconnoissant que cela ne peut venir que de l'institution du Créateur, qui a voulu que cela fût ainsi, ensuite de l'alliance qu'il a mise entre deux substances si opposées.

Et c'est ce qui nous donne lieu de passer au second doute, qui enferme trois questions. L'une, si ce sont les mouvements corporels qui se font dans les organes, qui causent dans l'ame la perception des objets sensibles. L'autre, si c'est l'ame, qui à l'occasion de ces mouvements se forme en elle-même ces perceptions. La derniere, si c'est Dieu qui les lui donne.

La premiere est bien aisée à résoudre. Car le mouvement d'un corps ne pouvant au plus avoir d'autre effet réel, que de remuer un autre corps, je dis au plus, car peut-être n'a-t-il pas même celui-là, qui ne voit qu'il n'en peut causer aucun sur une ame spirituelle, qui est incapable par sa nature d'être poussée ou remuée : & c'est aussi ce que S. Augustin regarde comme une chose dont on ne doit pas douter, dans le Livre sixieme de la Musique. *Corporalia quæcumque huic corpori ingruunt aut objiciuntur, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt.* A quoi on peut ajouter que tout effet doit avoir rapport à sa cause : d'où il s'ensuit que, quand les substances corporelles pourroient agir sur les substances spirituelles, ce qui n'est pas, les mouvements corporels qui se font dans notre œil, dans notre oreille, dans notre nez, ne pourroient au plus causer dans notre ame que la perception de ces mouvements, & non pas la perception des couleurs, des sons, des odeurs, dont l'idée n'a rien de semblable à l'idée de l'ame & d'un mouvement corporel.

La deuxieme question est un peu plus difficile à résoudre. Car,

comme on ne doit point avoir recours à la cause premiere sans né- VII. Cl.
cessité, nous sommes facilement portés à croire que l'ame doit avoir N°. IV.
reçu de Dieu le pouvoir de former en elle ces perceptions des objets sensibles. Mais sans examiner ce que l'ame peut ou ne peut pas, au regard de ses propres modifications, on ne voit pas comment il se pourroit faire qu'elle se donnât celles-là : car elle ne les a pas quand elle le veut. Nous ne pouvons avoir la perception du son d'un luth, si l'on n'en joue devant nous, & que le mouvement des cordes n'en cause un dans l'air qui remue une petite membrane qui est au fond de notre oreille, dont le mouvement se communique jusqu'au fond du cerveau. Afin donc que l'ame se donnât à elle-même, ensuite de ces mouvements, la perception de l'harmonie d'un luth, il faudroit qu'elle connût ces mouvements; puisque c'est cela seul qui la détermine à avoir ces perceptions. Or il est certain qu'elle ne les connoît point, & qu'il n'y a presque personne qui entendant le son d'une cloche, croie qu'il y ait d'autre mouvement nécessaire que celui de la cloche pour lui faire entendre ce son. Quand on supposeroit donc que l'ame auroit tout le pouvoir que l'on voudra de se donner à elle-même toutes les perceptions des objets sensibles, il seroit impossible qu'elle se les donnât si à propos & avec une promptitude si merveilleuse; puisqu'elle ne sauroit pas quand il se les faudroit donner, ne connoissant pas les mouvements corporels qui se font dans les organes de ses sens, que ces perceptions doivent suivre, & suivent toujours à point nommé par l'ordre établi dans la nature. C'est comme qui voudroit que parce qu'un homme sauroit fort bien parler françois, il pût répondre à propos à tout ce qu'on lui demanderoit en hébreu : car tous les mouvements qui se font dans les organes de nos sens, sont de l'hébreu pour notre ame qui ne les connoît point.

Il s'ensuit de-là, que la troisieme question est bien facile à résoudre : car ce n'est pas avoir recours à la cause premiere sans nécessité, quand un effet étant certain, on voit clairement qu'il ne peut avoir aucune cause dans la nature. Or il est certain d'une part que notre ame ne manque jamais, au moins ordinairement, d'avoir les perceptions de la lumiere, des couleurs, des sons, des odeurs, quand de certains objets corporels frappent nos sens; c'est-à-dire, comme il paroît par l'Anatomie, quand ils ébranlent jusqu'au cerveau. Et il est clair de l'autre, que les choses étant ainsi, on ne pourroit assigner de cause naturelle à ces perceptions qu'a notre ame des objets sensibles, que ces ébranlements, qui se font dans les organes de nos sens, ou notre ame même. Or je

VII. Cl. N°. IV. puis dire que ce ne peut être ni l'un ni l'autre, comme nous venons de le montrer. Il ne nous reste plus que de connoître qu'il faut que ce soit Dieu qui s'est bien voulu lui-même assujettir à causer en notre ame toutes les perceptions des qualités sensibles, toutes les fois qu'il se feroit de certains mouvements dans les organes des sens, selon les loix qu'il a lui-même établies dans la nature; comme il s'est assujetti par une suite nécessaire de la volonté qu'il a eue de créer le genre humain, de créer infailliblement une ame toutes les fois qu'il se formeroit un corps dans le sein d'une femme, lors même que cela seroit arrivé par une conjonction illégitime.

La réflexion que je voudrois que l'on fit sur cette maniere d'expliquer nos sensations, est, que l'on ne s'y contente point d'étourdir le monde par ces mots généraux & indéterminés de qualité & de vertu qui se peuvent accommoder à toute sorte d'opinions, ni d'autres pires encore de *spiritualité participée*, de *sensibilité communiquée*, & d'un prétendu milieu entre le spirituel & le matériel qui tient de l'un ou de l'autre, qui ne sont qu'un pur galimatias que ceux mêmes qui s'en servent n'entendent pas. On ne s'est servi que de mots faciles à entendre, & dont on peut trouver en soi-même des idées distinctes, comme de fibres ou de petits filets ébranlés. Car quand on douteroit s'il y a de ces petits filets dans les organes, & l'Anatomie fait voir que cela est, on peut encore moins dire qu'on ne comprend pas ce que c'est que la perception de la lumiere, des couleurs, des sons, des odeurs, du froid, du chaud. Car quand j'aurai dit à celui qui me demandera ce que c'est, que je n'entends autre chose par-là que ce qu'il a dans la pensée quand il dit, *je vois la lumiere*, *je vois du vert*, *j'entends le son d'une cloche*, *je sens l'odeur d'une rose*, il faudra qu'il m'avoue qu'il comprend bien cela, en s'arrêtant à sa perception, quoiqu'il puisse être embarrassé de me répondre, si je lui demande ce que c'est que la lumiere, la couleur, l'odeur, le son; parce que s'étant laissé prévenir par les préjugés de son enfance, il ira chercher tout cela hors de lui, au lieu que ce ne sont proprement que des modifications de son ame. Car la lumiere qui est l'objet de ma pensée, quand je dis, je vois de la lumiere, n'est pas dans ma pensée, & il n'y a rien au dehors qui lui ressemble; mais seulement le mouvement d'une matiere subtile poussée des corps qu'on appelle lumineux, qui ébranlant, comme j'ai dit, les filets de mon nerf optique, est une occasion à mon ame d'avoir la perception de la lumiere vraie ou non. Il n'y a rien en cela qui ne soit clair; mais cette clarté même est un grand ar-

gument que cela est vrai. Et c'en est au moins un très-concluant de la fausseté de ce que cet Auteur dit en la page 51, avec une merveilleuse confiance : *Je soutiens que les sentiments que l'ame a des choses corporelles par les organes de son corps, est une preuve démonstrative qu'elle communique sa vie & ses propriétés à son corps par une communication réelle, formelle & substantielle.* Car afin que cette preuve fût démonstrative, il faudroit que l'on ne pût expliquer nos sensations d'une maniere raisonnable & intelligible, que par cette communication réelle, formelle & substantielle des propriétés de l'ame au corps : & nous les venons d'expliquer d'une maniere très-simple & très-claire, sans avoir recours à cette communication chimérique, qui bien loin de pouvoir donner quelque lumiere sur ce sujet, n'est elle-même que ténebres & un galimatias incompréhensible, si jamais il y en eut. VII. Cl. N°. IV.

Je me suis plus arrêté que je ne pensois sur cette matiere de la connoissance qu'a l'ame des choses corporelles par les sens : mais cela ne sera pas inutile ; car on comprendra plus facilement le peu de solidité des objections de cet Auteur.

1°. On voit déja qu'on a eu raison de dire, qu'il est indigne d'un Chrétien, de prétendre, comme il fait page 55, que *l'impression des sentiments que Dieu feroit immédiatement à l'ame, à l'occasion des mouvements de son corps, feroit violente, & contre l'ordre de la nature.* Car y a-t-il un autre ordre de la nature de l'ame, & de quelque nature que ce soit, que la volonté du Créateur ? Et pourquoi cette impression immédiate des sentiments, que Dieu feroit à l'ame, à l'occasion des mouvements de son corps, feroit-elle une chose plus violente que la création immédiate des ames, à l'occasion de la formation des fœtus ? Prouvez, si vous le pouvez, qu'il n'est pas nécessaire que Dieu fasse lui-même ces impressions des sentiments qu'a l'ame, parce qu'ils peuvent être causés, ou par les sens corporels, ou par l'ame même. Mais quand j'aurai bien prouvé, comme je crois l'avoir fait, que ni l'un ni l'autre n'est possible, & qu'ainsi, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui nous donne ces perceptions, qui doivent être jointes aux mouvements qui se font dans les organes de nos sens, qu'on ne me vienne pas dire, que cette voie est *violente & contraire à la nature ;* puisque, pour peu qu'on ait de bon sens, on doit reconnoître, au contraire, que *rien n'est plus doux, plus suave & plus convenable à la nature*, que ce qu'il a plu au Créateur de faire dans l'homme, qui est le chef-d'œuvre de ses ouvrages, par un ordre constant & réglé ; parce qu'il ne manque

VII. Cl. point de se conformer aux regles qu'il a lui-même établies dans la
N° IV. nature. Bien loin qu'il y ait rien en cela qui doive déplaire au Chrétien, ce lui doit être un motif d'embrasser volontiers cette opinion, lorsque d'ailleurs elle lui paroît bien établie, de ce que c'est une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qui nous en peut renouveller le souvenir dans toutes les actions de notre vie. Car l'usage de nos sens étant répandu dans presque tout ce que nous faisons en ce monde, on ne peut être persuadé que nous ne pouvons avoir que de Dieu même, toutes les perceptions que nous avons par le moyen de nos sens, que, quoique nous voyions, ou entendions, ou goûtions, ou touchions, ne nous soient autant de preuves de son existence, qui nous peuvent porter à le louer & à admirer la bonté qu'il a, de s'appliquer si particuliérement à nous. Sur quoi je ne puis m'empêcher de faire encore cette réflexion, qu'il y a une chose dans la Philosophie de M. Descartes qui la devroit faire estimer de toutes les personnes pieuses. C'est qu'il n'y a point de Philosophie humaine qui donne tant de preuves de l'existence de Dieu, & dont les sectateurs doivent être moins suspects de ne l'établir que par feinte, comme on en a soupçonné les Epicuriens : car ce n'est pas seulement dans la Métaphysique qu'ils prouvent qu'il y a un Dieu ; mais toute leur Physique, & sur-tout le Traité de l'homme, est tellement appuyé sur l'existence de Dieu, qui en est, pour parler ainsi, comme la clef de la voûte, que la supposition du contraire est le renversement de tous leurs systêmes : de sorte qu'on ne sauroit être véritablement & sincérement Cartésien, qu'on ne soit en même temps infiniment éloigné de la pensée malheureuse de ces insensés, qui disent dans leur cœur, *il n'y a point de Dieu.*

2°. Il est certain, comme nous avons déja dit, que notre corps ne peut agir sur notre ame comme une cause physique. Mais il ne laisse pas d'être vrai, qu'il agit incessamment sur elle comme une cause morale. Car être une occasion certaine & infaillible de ce qui se fait dans notre ame, c'est en être la cause morale : & cela suffit aux hommes, pour attribuer un effet à une cause d'où il ne dépend qu'en cette maniere. Car c'est ce qui fait, que, quoique nous ne tirions physiquement que notre corps de nos peres & de nos meres, nous ne laissons pas de dire qu'ils nous ont engendrés ; parce qu'ils ont été l'occasion certaine & infaillible, dans l'ordre de la nature, de la création de notre ame, qui est principalement ce qui nous fait hommes. Or de-là s'ensuit que, sans avoir recours à cette communication imaginaire des propriétés de l'ame au corps, on comprend fort bien, que

notre corps peut être raisonnablement regardé comme ayant beaucoup de part à nos bonnes & à nos mauvaises actions ; & qu'ainsi c'est avec grande raison que Dieu récompense & punit les hommes selon l'ame & selon le corps. On pourroit étendre cela plus au long, & montrer, par des exemples, combien l'usage des sens, qui ne peut être sans les fonctions de l'une & de l'autre des deux parties dont nous sommes composés, contribue à la bonne & à la mauvaise vie, aux vertus & aux vices, à la sainteté qui fait mériter le ciel, & aux désordres criminels qui méritent la damnation. Mais on se le peut figurer sans peine, & cela suffit pour renverser tous les vains efforts que fait cet Auteur pour montrer que tous ceux qui ne croient pas comme lui, que l'ame est unie au corps, en lui communiquant réellement, formellement & substantiellement ses propriétés spirituelles, ne sauroeint rendre raison, ni pourquoi d'une part, ce n'est pas une raison suffisante à notre ame d'aimer son corps, de ce que Dieu le lui a uni, afin quil l'aidât à faire une infinité de choses qu'elle ne pourroit faire sans lui, & que de l'autre, ce n'en fût pas une de ressusciter les corps, de ce que chacun de nous sera jugé, comme dit S. Paul, selon le bien ou le mal qu'il aura fait dans son propre corps. Mais il y a des gens qui sont d'humeur à ne se pas contenter de pensées claires & raisonnables, que tout le monde peut concevoir : il leur faut quelque chose de plus caché & de plus mystérieux, & qui ait un certain air spirituel, dont ils s'imaginent qu'on doit être d'autant plus satisfait, qu'il est moins intelligible. Des qualités spirituelles communiquées à un corps d'une maniere réelle, formelle & substantielle, ont sans doute cet air ; & comme personne n'y comprend rien, & que cela trouble toutes les idées naturelles que l'on a du corps, on est disposé par-là à s'en faire une idée confuse qui nous le représente comme tout autrement digne d'être aimé de l'ame, & de lui être de nouveau réuni par la résurrection. Car ce feroit, dit-on, une tyrannie, si Dieu faisoit aimer à l'ame un corps purement corps, & qui n'auroit point de part à la spiritualité de l'ame ; & les anciens hérétiques auroient eu raison de ne vouloir pas qu'un tel corps dût ressusciter. C'est ce qu'il pousse avec bien de la véhémence en beaucoup de pages ; mais qu'on a réfuté en le rapportant, parce qu'on ne peut rien fonder de réel sur des suppositions chimériques, telles que sont ces qualités spirituelles communiquées à un corps réellement, formellement & substantiellement.

3°. Une autre querelle non moins échauffée que cet Auteur fait aux Cartistes, est de ce qu'ils veulent que notre corps soit une machine. Quoi, dit-il, Dieu aura uni notre ame à une machine ! Quoi, il aura

VII. Cl. N°. IV.

VII. Cl. N°. IV.

trouvé à propos de reſſuſciter des machines ! Cela eſt-il ſupportable ? Mais que je hais, dit S. Auguſtin, ceux qui font des procès ſur des mots, qu'il ne faut qu'expliquer pour ôter tout ſujet de diſpute ! Qu'a donc de ſi mauvais le mot de machine, & de ſi indigne de l'homme ? Il a été premiérement inventé pour ſignifier les ouvrages de l'art, dont les pieces ſont diſpoſées & arrangées avec tant d'induſtrie, qu'il en naît quelque effet utile & important, ou admirable & ſurprenant ; tels que ſont les moulins, les orgues, les montres, les machines de guerre des Anciens, & ces ſtatues qui ſemblent ſe mouvoir d'elles-mêmes qu'on appelle des Automates. *Machina dicitur*, dit Caldpin d'après Aſcone, *ubi non tam materiæ ratio quam manus atque ingenii ducitur. Unde mechanicus faber, ſeu opifex eorum operum quæ ingenio ſimul & manibus fiunt.* Ce qui paroît auſſi en ce qu'il vient du mot grec qui ſignifie entrepriſe, artifice, invention. Voilà l'idée la plus commune du mot de *machine.* Mais comme il y a infiniment plus d'artifice dans les ouvrages de Dieu que dans ceux des hommes, rien n'empêche qu'on ne leur donne ce nom, qui enferme principalement dans ſa notion la ſageſſe & l'induſtrie de l'ouvrier ; d'où vient que la ſcience qui fait inventer de ces ſortes d'ouvrages ingénieux qui ont quelque effet conſidérable, s'appelle *méchanique.* Or entre tous les ouvrages de Dieu qui compoſent le monde matériel, il n'y en a point de plus merveilleux, & en qui la ſageſſe de Dieu reluiſe davantage, que les corps animés qui ſont les animaux & les plantes ; & ce n'eſt que pour cette raiſon qu'on leur a donné le nom de machine dans la Philoſophie de M. Deſcartes, qui n'eſt que la même choſe que celui de corps organiſés qu'on leur donne dans la Philoſophie d'Ariſtote, qui a défini l'ame, *Actus corporis organici poteſtate vitam habentis* : car on n'a voulu marquer dans l'une & l'autre Philoſophie par ce mot de *machine* ou de *corps organiſé* que ce merveilleux arrangement d'une infinité de parties, dont la variété & la ſtructure paſſe toute admiration, qui ſont comme autant de pieces & de reſſorts de ces ouvrages divins qui ſont diſpoſés avec tant de juſteſſe, & d'une maniere ſi proportionnée aux effets qu'on en doit attendre, qu'on voit aſſez qu'il y a auſſi peu de raiſon de les attribuer à de certaines vertus chimériques, par leſquelles on s'imagine dans l'Ecole que tout ſe fait, que d'attribuer ceux d'une montre à une vertu *horlogique* différente de ſon reſſort, de ſa corde & de ſes roues. Cependant c'eſt peut-être cela qui fait que ces Philoſophes de l'Ecole trouvent mauvais qu'on donne aux corps animés le nom de machines. Ils ne ſe ſont pas encore aviſés de mettre dans les machines artificielles de ces ſortes de facultés qu'ils mettent dans les animaux.

maux.

maux. Ils avouent que celles-là agissent par leurs ressorts ; & c'est en cela qu'ils constituent l'essence d'une machine. Mais ils prétendent que ce qui se fait dans les animaux ne se feroit pas d'une maniere utile, s'il ne se faisoit par les vertus concoctrices, expultrices, loco-motrices & autres semblables qui sont des puissances de l'ame. VII. CL. N°. IV.

Mais qu'ils en pensent ce qu'ils voudront, ils n'empêcheront pas qu'au jugement de tout homme qui a le sens bon, ce ne soit expliquer la végétation des plantes, & ce qui se passe dans les bêtes, d'une maniere plus satisfaisante, & qui fait plus admirer la sagesse & la puissance de Dieu, que de l'expliquer méchaniquement ; c'est-à-dire, par la disposition, la configuration & le mouvement de leurs parties, ou des sucs qui coulent par une infinité de petits canaux perceptibles & imperceptibles, dont ces sortes de corps ne sont presque qu'un tissu, sans avoir recours à des puissances, des facultés, & des vertus qui ne sont que des mots indéterminés dont on a trouvé bon jusqu'ici que les Philosophes couvrissent leur ignorance.

Ainsi rien n'est plus mal fondé que le chagrin de cet Auteur contre ce qu'on dit dans la Philosophie de M. Descartes, que le corps de l'homme est une machine : car il n'éblouit le monde par les déclamations qu'il fait sur cela qu'en confondant les machines artificielles avec les naturelles, & en prétendant que comme ces premieres ne sont pas animées, les naturelles ne le doivent pas être aussi. Et c'est ce qui lui fait reprocher aux Cartésiens qu'ils mettent les corps des hommes au rang des choses inanimées, en les appellant machines ; au lieu que c'est tout le contraire, n'y ayant de tous les corps naturels que les animés à qui ils donnent ce nom, comme il n'y a aussi que ceux-là que les Péripatéticiens appellent *organisés* : ce qui veut dire la même chose. Il est vrai que les Cartésiens n'ont pas tout-à-fait la même notion du mot *animé* pris en général, que les Philosophes de l'Ecole, qui ne donnent ce nom qu'à des corps joints à des ames ou spirituelles ou matérielles qui en doivent être réellement distinctes, comme les autres formes substantielles le sont, selon eux, de la matiere qu'ils *informent*. C'est ce qu'on pourra faire croire aux Cartésiens au regard des ames matérielles, quand on leur aura fait comprendre de quel genre de créatures peuvent être ces ames matérielles nullement distinctes des corps, qui d'une part en tant que formes substantielles, doivent être des substances & non des modes ; d'où il s'ensuivroit qu'à chaque moment il y auroit dans le monde une infinité de substances, qui commencent d'être sans être nouvellement créées, & d'autres qui cessent d'être sans être réduites au néant : ce qui peut donner lieu aux

VII. Cl. N°. IV. libertins d'en dire autant de notre ame; & qui de l'autre, en tant que matérielles, doivent être étendues, quoique naturellement elles soient toujours dans le même lieu qu'une autre étendue, qui est le corps qu'elles animent. Mais ils n'ont pas besoin de cette fausse idée, pour diviser les corps qui sont ici bas en vivants & non vivants, animés & inanimés : il leur a suffi qu'il y en ait une infinité en qui ils voient ce qui fait que les hommes leur ont donné le nom de *vivants*, savoir la végétation pour les plantes & les animaux, & la progression de plus avec les organes des sens au regard des derniers. Ils n'ont point fait de difficulté de se conformer en cela au langage commun, sauf à expliquer ensuite quelle peut être cette vie qu'on attribue aux animaux & aux plantes, & quel en est le principe; & à la bien distinguer de la vie qui nous convient en tant que raisonnables, qui consiste à penser & à vouloir ; en reconnoissant qu'elles sont si différentes, qu'on ne doit pas croire que le mot de vie leur convienne également, mais seulement par analogie : *Analogicè non univocè*, comme parlent les Philosophes.

Quoiqu'il en soit, comme il ne s'agit que du corps humain, bien loin que la Philosophie de M. Descartes lui fasse perdre quelque chose de la dignité de corps vivant, en lui donnant quelquefois le nom de machine, il y est, pour ainsi dire, infiniment élevé au dessus de tous les autres corps animés, par la part réelle & non chimérique que l'on reconnoît qu'il a aux opérations de l'ame raisonnable, dont la vie, comme nous venons de dire, est d'un genre tout différent, & tout autrement noble que n'est celui de toutes les autres vies. Il est vrai que notre corps n'y a pas la part que cet Auteur s'imagine qu'il y devroit avoir, parce que c'est notre œil qui voit les couleurs, & notre oreille qui entend les sons, & notre nez qui sent les odeurs, & notre langue qui goûte les viandes, & nos mains qui sentent le chaud & le froid. Mais, outre que cela ne peut être vrai, comme nous l'avons montré par S. Augustin, il ne donne en cela même aucun avantage à notre corps, qu'il ne donne aussi à celui des bêtes; étant certain qu'il veut aussi que ce soit l'œil des bêtes qui apperçoive les couleurs, & leur oreille qui entende le son, & leur nez qui flaire les odeurs, & leur langue qui juge des saveurs, & le reste. Concluons donc que si l'on ne fait point de tort à notre corps de l'appeller corps, on lui en fait encore moins de l'appeller machine, puisque de tous les corps naturels, il n'y en a point de plus admirable, & ou l'art de Dieu, pour parler ainsi, paroisse davantage, que ceux à qui on donne ce nom.

4°. Je ne fais si cet Auteur a cru qu'on prendroit la peine de ré- VII. Cl. pondre aux 15 passages de Tertullien, dont il s'est imaginé qu'il acca- N°. IV. bleroit le pauvre M. Descartes. Il s'est bien trompé, s'il a eu cette pensée. Ce n'est pas qu'il ne fût aisé de montrer que tout ce qu'il rapporte de Tertullien ne prouve rien de tout ce qu'il prétend; mais ce seroit prendre une peine fort inutile: car jamais personne n'a moins mérité d'être écouté sur cette matiere de l'union de notre ame avec notre corps que Tertullien, qui a cru que notre ame n'étoit pas un esprit, mais un corps, & qu'elle tiroit son origine d'une matiere corporelle, aussi-bien que notre corps. On ne peut lire Tertullien qu'on ne soit convaincu qu'il a été dans cette folie, & S. Augustin le remarque en divers endroits dans son Catalogue des hérésies chapitre 86, & dans sa lettre à Optat, où il dit : *Qui animas ex parentibus trahi dicunt.... si Tertulliani opinionem sequuntur, profectò eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, & corpulentis seminibus exoriri : quo perversius quid dici potest ? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum Creatorem Deum non nisi corpus esse opinatur.* Et dans le 10 Livre de la Genese à la lettre chapitre 25, il a marqué plus au long toutes les folies de Tertullien touchant la nature de l'ame ; comme que c'est l'homme intérieur, & qu'elle est toute semblable à l'homme extérieur, ayant comme lui ses yeux, ses oreilles & les autres membres dont elle se sert dans les songes; qu'elle est de couleur luisante & aérienne, *aerii coloris ac lucidi* : Que n'étant pas d'abord plus grande que le plus petit embrion, sans avoir besoin de croître, mais s'enflant seulement, elle devient aussi grande que le corps d'un homme parfait, comme une masse informe d'or ou d'argent s'étend en la battant, & devient beaucoup plus grande, sans qu'on y ajoute rien. *Qui croiroit*, dit S. Augustin, *qu'un homme capable de si grandes rêveries ait pu être si éloquent ? Car qu'y a-t-il de plus absurde que de s'imaginer qu'une masse de métal croisse en la battant ? N'est-il pas clair que ce qu'elle gagne d'un sens, elle le perd de l'autre, & qu'elle ne devient plus grande en longueur & largeur, qu'en devenant moins épaisse ?* Un si grand rêveur mérite-t-il qu'on s'amuse à examiner ce qu'il a dit sur la nature de l'ame ou du corps humain, soit en parlant de lui-même, soit en réfutant de vieux hérétiques qui étoient encore plus extravagants?

5°. Il en est à peu près de même d'un certain Traité *de spiritu & anima* qui n'a garde d'être de S. Augustin, Boëce y étant cité &. étant plein d'erreurs grossieres ou de galimatias inintelligibles; comme lorsqu'il dit en parlant de la résurrection Chapitre 12 : *Que les sens*

VII. Cl. N°. IV. *corporels seront changés en raison; la raison en entendement; l'entendement en intelligence, & l'intelligence en Dieu.* Ce n'est pas qu'il n'y ait dans cet Auteur de bonnes choses qu'il a prises de S. Augustin; mais il ne vaut pas la peine qu'on les démêle, puisqu'on les peut trouver dans leur source.

J'ai réservé pour la derniere objection celle que cet Auteur a sans doute jugé la plus forte. C'est la comparaison que l'Eglise fait de l'union de l'ame & du corps, avec l'union hypostatique, par ces paroles du Symbole de S. Athanase : *Nam sicut anima rationalis & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus.* Mais il trouvera aussi peu son compte dans cette objection que dans les autres. Car ces paroles du Symbole ne déterminent rien du tout touchant la maniere dont l'ame est unie au corps; mais supposant comme universellement reconnu, que de quelque maniere que l'ame & le corps soient unis ensemble, ce ne sont point deux personnes, mais une seule, l'Auteur du Symbole infere de-là qu'il en est de même de Jesus Christ : Dieu & l'homme ne faisant en lui qu'un seul Christ; c'est-à-dire, une seule personne, comme il paroit en ce que les paroles de cet article du Symbole ne sont que pour prouver ou pour expliquer celles qui les précedent. *Unus omnino non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

Je trouve sur celà un excellent passage dans S. Augustin, qui ne plaira peut-être guere à cet Auteur, parce que d'une part il regarde l'homme comme une ame qui a un corps, ce qui lui paroît une grande erreur, & que de l'autre il ne rapporte qu'à l'unité de la pesonne, & non à la maniere de l'union telle qu'elle puisse être, de ce que les deux natures en Jesus Christ ne sont qu'un Christ; comme le corps & l'ame ne sont qu'un homme; qui est tout ce que porte l'article du Symbole. C'est dans le Traité dix-neuvieme sur S. Jean, où il parle ainsi : *Le fils de l'homme est devenu une même personne avec le fils de Dieu, & cette même personne est tout ensemble le fils de Dieu & le fils de l'homme. Le fils de l'homme a une ame & un corps, & le fils de Dieu qui est le Verbe de Dieu, a l'humanité, comme l'ame a un corps. Et comme l'ame ayant un corps, cela ne fait pas deux personnes, mais un seul homme : ainsi le Verbe ayant l'humanité, cela ne fait pas deux personnes, mais un seul Christ. Que dirons-nous qu'est l'homme? Une ame raisonnable, qui a un corps. Et qu'est-ce que Jesus Christ? Le Verbe de Dieu qui a son humanité. Quid est homo? Anima rationalis habens corpus. Quid est Christus? Verbum Dei habens hominem.*

Mais afin que cet Auteur ne s'imagine pas qu'il trouve mieux son compte dans la Scholastique, il n'a qu'à lire S. Thomas dans sa troisieme Partie, Question seconde, Article premier, pour reconnoître la foiblesse de son argument. Il y déclare expressément que cette parole du Symbole qui en fait le fort, ne nous apprend que ce que je viens de dire, & qu'en poussant la comparaison plus loin, & l'application à l'union de l'ame & du corps, comme devant y en avoir une de la même sorte entre la nature humaine & la nature divine de Jesus Christ, on tomberoit dans l'hérésie des Eutychiens, qui vouloient qu'il n'y eût qu'une nature en Jesus Christ après l'union. C'est ce qu'il avoit conclu dans la seconde objection de ces mêmes paroles du Symbole de S. Athanase. *Athanasius dicit, sicut anima rationalis & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus: Sed anima rationalis & homo conveniunt in constitutione unius naturæ humanæ: sic ergo Deus & homo conveniunt in constitutione alicujus naturæ. Ergo unio facta est in natura.* A quoi il répond en ces termes: *Ad. 2. dicendum quod ex anima & corpore constituitur in unoquoque nostrùm duplex unitas, naturæ & personæ. Naturæ quidem secundùm quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu & potentia, vel materia & forma. Et quantùm ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est. Unitas verò personæ constituitur ex eis, in quantùm est unus aliquis subsistens in carne & anima: & quantùm ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura & humana.* VII. Cl. Ns. IV.

Tant s'en faut donc que les Théologiens soient du sentiment de cet Auteur, & qu'ils prétendent comme lui que ces paroles du Symbole nous obligent à croire que l'ame & le corps sont unis en l'homme de la même sorte que les deux natures divine & humaine le sont en Jesus Christ, qu'ils déclarent le contraire, & soutiennent positivement que ce n'est point en cela qu'on doit mettre la comparaison que fait S. Athanase entre l'homme & Jesus Christ, parce que ce seroit tomber dans l'erreur d'Eutychès, en pensant éviter celle de Nestorius : mais qu'il la faut mettre seulement en ce que j'ai déja dit, qui est que comme chaque homme subsiste & n'est qu'une même personne en son ame & en son corps, Jesus Christ subsiste aussi & n'est qu'une même personne en sa nature divine & en sa nature humaine.

Que si l'on considere ce que S. Thomas enseigne dans l'article suivant, que l'union du Verbe incarné s'est faite dans la personne di-

VII. Cl. N°. IV. vine & non dans la nature, & que cette union consiste en ce que la nature humaine que le Verbe a prise, qui étant une nature parfaite devoit être une personne, n'en est plus une dans le Verbe, nous serons obligés de reconnoître que cette union est si divine & si incompréhensible, qu'on n'en doit point chercher d'exemple dans les créatures, & que tout ce qu'on peut faire de plus raisonnable, est de nous écrier avec S. Augustin dans l'Epitre à Volusien : *Si ratio quæritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus Deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus, tota ratio facti est potentia facientis.* Si l'on en cherche la raison, ce ne sera plus une chose merveilleuse; si on en demande un exemple, elle ne sera plus singuliere. Reconnoissons que Dieu peut faire ce que nous ne saurions comprendre. Dans ces sortes de choses toute la raison qu'on peut apporter de ce qu'elles se sont faites, c'est la puissance de celui qui les a faites.

C'est donc raisonner en l'air, & s'appuyer sur un fondement ruineux, que de vouloir que la foi de l'union hypostatique, qui est un mystere tout divin & infiniment élevé au dessus de notre raison, soit la regle des opinions humaines qu'il nous est libre d'avoir touchant l'union de notre ame avec notre corps. Et cet Auteur a d'autant plus de tort d'employer cet argument, qu'il reconnoît lui-même que la foi ne nous apprend rien sur ce sujet. *Ce secret*, dit-il en la page 30. *est caché dans le fond de l'intelligence de l'ame, comme sa propre substance & son auteur y ont été cachés du temps du Paganisme. La lumiere de la foi lui a découvert ce qu'elle est, & quel est son auteur. Mais elle ne lui a point découvert le nœud qui l'unit au corps, ni la maniere dont elle le rend vivant & sensitif.*

Car on peut tirer de-là deux conséquences certaines.

La premiere, que la foi ne nous disant rien de cela, il nous est donc entiérement libre d'en penser ce que nous voudrons, ou plutôt ce qui tout considéré nous paroîtra plus conforme aux lumieres de la raison; parce que ne s'agissant plus de foi, mais de science, ce n'est plus que la raison qu'il faut écouter, selon ce que j'ai déja rapporté de S. Augustin : *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus auctoritati.*

La seconde, qu'on n'a point droit de vouloir que je me rende aux raisons que l'on m'oppose, ou que je change de sentiment en m'en proposant un autre, que l'on prétend être meilleur que le mien, si tout ce qu'on me dit, n'a ce qu'il faut pour persuader un homme qui se croit bien fondé de demander de la clarté & de l'évidence,

quand on n'a point d'autorité divine à lui oppofer. Car, la foi à part (comme elle y eft ici, par l'aveu même de cet Auteur) rien ne paroît plus déraifonnable que de vouloir obliger des hommes d'efprit à rejetter ce qui leur paroît conforme à tout ce qu'ils ont de notions naturelles, pour fuivre aveuglément de prétendues opinions communes qui ne préfentent à l'efprit que ténebres incompréhenfibles. VII. Cl. N°. IV.

Voyons donc fi le fentiment que cet Auteur voudroit que nous embraffaffions en rejettant celui de M. Defcartes, n'eft point de cette nature; c'eft-à-dire, s'il ne nous paie point de mots inintelligibles & qui ne forment dans l'efprit aucune idée claire & diftincte. C'eft ce qui nous refte à faire pour achever cette réponfe.

Mais c'eft ce qui eft prefque déja fait, parce que nous avons été obligés en répondant aux objections qu'il fait contre le fentiment des Cartéfiens touchant l'union de l'ame avec le corps, de remarquer le fien. Et l'on a déja vu qu'il veut que cette union confifte *en ce que l'ame*, à ce qu'il prétend, *communique au corps réellement, formellement & fubftantiellement fes propriétés naturelles.* Il le dit en un endroit fans l'expliquer davantage, fi ce n'eft qu'il fait connoître en quelques-uns qu'il entend cela principalement de la fenfibilité; c'eft-à-dire du pouvoir qu'a l'ame d'avoir des fentiments des objets corporels, lequel il prétend que l'ame communique au corps en le rendant fenfitif, parce qu'il fuppofe comme une chofe indubitable qui n'a pas befoin d'être prouvée, que les organes de nos fens apperçoivent leurs objets; *que notre œil voit les couleurs, que notre oreille entend les fons*, & ainfi des autres, & que notre chair fent de la douleur, quand on la pique ou qu'on la brûle. Je fuis de bonne foi, je fuis prêt d'avouer toutes les conféquences que cet Auteur tire de cette fuppofition : *Que notre œil voit les couleurs, & que notre chair fent de la doulèur*, pourvu qu'elle foit bien prouvée. Or voir ou appercevoir des couleurs, & fentir de la douleur enferme néceffairement de la connoiffance & des penfées. Or c'eft une propriété naturelle de l'ame qui ne convient point au corps d'avoir des connoiffances & des penfées. Et par conféquent s'il étoit vrai que mon œil corporel vît & apperçût des couleurs, & que la chair de ma main fentît de la douleur, on pourroit croire avec quelque vraifemblance qu'il faudroit que ce fût mon ame qui lui eût communiqué fes propriétés naturelles, qui font de penfer & de fentir.

Toute l'importance étoit donc de prouver cette hypothefe : *mon*

VII. Cr. N°. IV. *œil voit des couleurs, ma chair sent de la douleur.* Mais c'est ce qu'il n'a pas cru avoir besoin de faire, tant elle lui paroît vraie, quoiqu'elle ait paru très-fausse aux plus habiles Philosophes de Antiquité, aussi-bien qu'à S. Augustin, comme je l'ai déja fait voir. Il a seulement tâché d'éluder l'autorité de S. Augustin, en prenant de travers un passage qu'il en rapporte, qui est clair & décisif. C'est dans la Cité de Dieu, Liv. 14 Chap, 15. *Dolores qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne & ex carne.* Car au lieu que ce Saint enseigne expressément par-là, que les douleurs qu'on appelle corporelles ne sont point les douleurs du corps, mais de l'ame, & que ce qu'il ajoute *in carne & ex carne* veut seulement dire, que l'ame ne ressent ces douleurs, que parce qu'elle est dans un corps, *in carne*, & que c'est à l'occasion de ce corps dans lequel elle est, qu'elle les ressent *ex carne;* il renverse tout ce que ce Pere venoit d'établir, en voulant que *in carne* signifie que ces douleurs *soient dans la partie sensitive du corps.* Car si S. Augustin avoit cru cela, il auroit dû dire : *Dolores qui dicuntur carnis, carnis sunt & animæ*; puisque, selon cet Auteur, les douleurs corporelles ont la chair pour leur premier sujet, & l'ame seulement pour le second ; l'ame ne les sentant que parce que la chair les a senties auparavant par cette sensibilité chimérique qu'il prétend que l'ame a communiquée à la chair. Or cela est si éloigné de la pensée de S. Augustin, qu'il ajoute au même lieu : *Cùm concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus, aut aliquid animæ, quod carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem; vel lenis, ut voluptatem.* Ce n'est pas là le langage d'un homme qui auroit cru comme cet Auteur, qu'une certaine partie du corps qu'il appelle sensitive, est le sujet propre & immédiat de la douleur corporelle. S'il avoit été dans ce sentiment, il auroit dû dire : *cum caro dolere dicitur, aut ipse homo est, aut aliquid corporis cui anima communicat suam sentiendi facultatem.* Mais il fait tout le contraire : il a soin de nous avertir que cette façon de parler, *caro dolet, la chair sent de la douleur*, est impropre, & qu'il faut entendre par le mot de chair, l'homme entier, ou l'ame même en tant qu'elle est attentive à ce qui se fait dans sa chair. Car c'est ce que signifient ces paroles, *aut aliquid animæ quam carnis afficit passio*, comme on en peut être convaincu par un autre passage du Liv. 6 de la Musique Chap. 5; où après avoir établi généralement que le corps ne peut agir sur l'ame : *nec à corpore quidquam pati arbitror*, il fait consister la douleur, dans l'attention qu'a l'ame

à

en ce qu'elle fait que son corps est moins en état de lui obéir : *Quæ difficultas propter attentionem, cùm eam non latet, sentire dicitur, & hoc vocatur dolor aut labor.* Ce n'est peut-être pas tout-à-fait cela ; car il semble que la douleur est un sentiment fâcheux qui est donné à l'ame pour l'avertir de l'altération de son corps : au lieu qu'il paroît que S. Augustin a cru que c'est parce que l'ame la connoît, qu'elle forme en elle ce sentiment comme en étant affligée. Mais de quelque maniere qu'on le prenne, il est toujours constant que la douleur, selon ce Saint, n'est que dans l'ame, & non dans la chair. Il n'en faudroit pas davantage pour cet Auteur ; car c'est une regle du Droit canonique, qu'il n'est pas permis d'appeller des Juges qu'on a choisis, & auxquels on a promis de se soumettre. Or cet Auteur déclare page 48. que *si ce qu'il a écrit n'est pas conforme à S. Augustin, il s'est trompé, & il y renonce par le respect qu'il a pour ce S. Docteur ; parce que je suis assuré,* ajoute-t-il, *par le témoignage de l'Eglise, qu'il n'a jamais été soupçonné d'aucune erreur, & que sa doctrine est après les Saintes Ecritures la regle la plus certaine de la Théologie.* VII.Cl. N°. IV.

Il faut donc qu'il renonce à la pensée qu'il a, que l'union des deux parties dont nous sommes composés, *consiste dans la communication réelle & substantielle des propriétés de l'ame à la substance du corps* ; puisque cette prétendue communication ne peut être fondée que sur ce qu'il suppose, que les sentiments des choses corporelles, & sur-tout de la douleur, sont dans notre corps aussi-bien que dans notre ame : ce que S. Augustin rejette par-tout, comme une fausseté manifeste.

Je veux bien néanmoins lui faire grace, & laisser là l'autorité de ce Saint Pere, pourvu qu'il ait de bonnes preuves à lui opposer. On a de la peine à les trouver dans cet Ecrit ; car tout y est fort brouillé. Néanmoins, en ramassant ce qu'il a dit deçà & delà, on les peut réduire à deux : aux notions naturelles qu'il se plaint qu'on n'a pas suivies, & à l'analogie de la foi, qu'il prétend qu'on a renversée. Pour le premier, il reproche à M. Descartes en divers endroits de n'avoir pas écouté la voix de la nature.

Mais il ne le fait nulle part d'un plus haut ton qu'en la page 57, où il parle ainsi : "Je veux que M. Descartes, comme grand Mathé„ maticien, ait parfaitement connu l'essence & les propriétés des ma„ chines, soit naturelles soit artificielles ; mais il n'a certainement pas „ connu l'essence & les propriétés des corps vivants. Il n'a pas connu „ l'excellence du corps humain, & sa véritable subordination à l'a„ me, en le faisant passer pour son instrument & une machine de l'a-

VII. Cl. „ me, & non pour sa partie, son compagnon, son image vivante;
N°. IV. „ l'internonce de l'ame aux choses de ce monde, & des choses de „ ce monde à l'ame; un miroir à deux faces, l'une spirituelle, „ l'autre matérielle, qui représente d'un côté les qualités de l'ame „ aux corps corporellement, & de l'autre les qualités des corps à „ l'ame spirituellement; en quoi il a étouffé en lui-même le senti- „ ment & la voix universelle de la nature, qui est la Maîtresse des „ Philosophes".

Si cet Auteur avoit dessein de faire passer ce qu'il dit: *pour la voix de la nature, qui est la Maîtresse des Philosophes*, qu'il reproche à M. Descartes d'avoir étouffée, il la devroit faire parler plus intelligiblement: car les discours inintelligibles ne sont pas à la mode parmi les véritables Philosophes, & il est à craindre qu'ils ne s'accommodent pas d'un langage si mystérieux, qu'ils auront peine à entendre. Ils savent bien que le corps est une partie de l'homme: mais je doute qu'ils veuillent demeurer d'accord, qu'on ne connoît pas l'excellence du corps humain, si on ne le prend pour une partie de l'ame; si on ne le considere *comme un miroir à deux faces, l'une spirituelle, l'autre matérielle*: l'une & l'autre face de ce miroir leur paroît un grand énigme; mais encore plus la spirituelle. Et je ne sais comment cet Auteur leur pourra faire entendre qu'un corps puisse représenter des qualités spirituelles, & qu'il les puisse représenter à d'autres corps, & qu'il les puisse représenter corporellement, ni que ce même corps puisse représenter spirituellement les qualités des corps à l'ame. Il est même assez difficile de deviner à laquelle des deux faces de ce miroir se doit rapporter l'un & l'autre de ces deux membres. Car si l'on a égard aux choses représentées, ce sera la face spirituelle qui aura rapport au premier membre, & la matérielle au second; parce que ce sont les qualités spirituelles qui sont représentées dans le premier membre, & les corporelles dans le second. Mais si l'on a égard à la maniere de représenter, ce sera tout le contraire; parce que ce qui est représenté dans le premier membre, est représenté corporellement, & ce qui l'est dans le second, l'est spirituellement. Si c'est-là le sentiment & la voix générale de la nature, M. Descartes n'aura pas été le seul qui l'aura étouffée; car je doute qu'il y en ait beaucoup d'autres que cet Auteur, qui aient eu l'oreille aussi fine pour l'écouter.

Il se sert d'une autre figure en un autre endroit, pour faire parler la nature contre M. Descartes. C'est un paradoxe de Tertullien, son grand Auteur. Il applique ce qu'il dit de la connoissance que l'ame a de Dieu, à celle qu'il prétend qu'elle a aussi de son union avec le

corps. Voici comme il applique à son sujet le discours de Tertullien : VII. Cl. N°. IV.
„ Consiste in medio, anima.... unde unde & quoquo modo hominem facis (id est corpus) animal rationale, sensûs & scientiæ capacissimum? Sed non eam te advoco, quæ scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis & porticibus Cartesianis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem, & rudem, & impolitam, & idioticam compello, qualem habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam.... Non es, quod sciam, Christiana : fieri enim, non nasci soles Christiana ".

Avant d'examiner l'usage que cet Auteur veut faire de ce passage ; on doit remarquer deux changements qu'il y a faits. Le premier est, qu'au lieu que Tertullien dit simplement ce qui est très-vrai, *que l'ame fait que l'homme est un animal raisonnable, très-capable de sentiment & de science ;* cet Auteur prétend que par le mot d'*homme*, on doit entendre seulement *le corps* : c'est pourquoi il a mis en parenthese, après *hominem, id est corpus*, faisant ainsi dire à Tertullien que notre ame rend notre corps non seulement capable de sentiment, ce qui est même faux dans le sens que cet Auteur le prend, mais aussi de toutes sortes de sciences, *scientiæ capacissimum* ; ce qui ne peut convenir qu'à l'erreur impie de ceux qui croyoient, comme l'a remarqué S. Augustin, L. 10. de la Trin. ch. 7. que notre ame n'étoit autre chose que la composition de notre corps ; comme une horlorge n'est autre chose que la composition de ses différentes parties, qui la rend propre à marquer les heures. Car dans cette hypothese impie, n'y ayant en nous que notre corps, il seroit vrai que cette composition de notre corps, qui en seroit comme la forme, rendroit notre corps capable de toutes les sciences dont nous sommes capables, & de tous les effets admirables de cette machine.

Le second changement est, *Porticibus Atticis pasta.* Il a cru bien faire pour son dessein, de mettre *Porticibus Cartesianis pasta.* Mais rien n'est plus mal à propos que cette affectation : car ce n'est pas parler raisonnablement, que d'exclure une des especes d'un genre, après qu'on a déja exclu tout le genre. Or cet Auteur avoit déja marqué après Tertullien, qu'il vouloit que l'ame qu'il appelle en témoignage n'eût aucune étude, *non scholis formata &c.*

Quoi qu'il en soit, voilà quelle est l'ame que cet Auteur veut qu'on prenne pour juge de la vérité de ses sentiments touchant le corps qui lui est joint, & de l'absurdité de ceux de M. Descartes. Une ame qui n'est point chrétienne, & qui par conséquent ne fait rien de ce qui ne se fait que par la foi ; une ame qui n'a acquis aucune connoissance par l'étude ; l'ame d'un gueux de ces rues, *de compito ;* ou du plus vil artisan, *de*

VII. Cl. N°. IV. *textrino*; c'est-là véritablement un Juge de grande autorité, & auquel on auroit grand tort de ne se pas soumettre. L'ame d'un gueux ou d'un artisan, qui n'aura ni foi divine, ni science humaine, qui seroit toute pleine de l'ignorance qu'elle apporte au monde, & qui l'auroit encore augmentée par les préjugés de son enfance. On fait donc comparoître M. Descartes devant le tribunal de cette ame; & afin qu'il ne le récuse pas, on en établit la jurisdiction en ces termes: *Son jugement parlant d'elle-même est incontestable*; *parce qu'après Dieu qui est son auteur, personne ne sait mieux ce qu'elle est qu'elle-même.* Il y a dans ces deux lignes bien des choses qui m'arrêtent.

Car 1°. un Ange ne peut-il pas mieux savoir que l'ame d'un paysan ce que c'est que l'ame?

2°. Si l'on dit qu'il ne s'agit pas des Anges, parce que nous ne pouvons les consulter, ce sera encore pis. Car dire de l'ame qu'après Dieu, il n'y a personne qui sache mieux qu'elle ce qu'elle est, c'est supposer qu'il y a dans le monde outre les ames des hommes, des personnes qui peuvent savoir ce qu'est l'ame; mais qui ne le savent pas si bien que l'ame même. Ne seroit-ce point qu'on prendroit le corps d'un homme pour une personne, & qu'on voudroit insinuer par-là que cette personne qui est le corps humain, ne connoît pas si bien l'ame que l'ame se connoît elle-même?

3°. On a marqué expressément qu'on a choisi pour juger M. Descartes, une ame qui ne seroit point chrétienne, & par conséquent qui ne sauroit rien de ce qu'on ne sait que par la foi. Or cet Auteur parle ainsi en la page 50. *La maniere dont l'ame est unie au corps, est cachée dans le fond de l'intelligence de l'ame, comme sa propre substance & son auteur y ont été cachés dans les ténebres du Paganisme. La foi a découvert ce qu'elle est & quel est son auteur; mais elle ne lui a point découvert le nœud qui l'unit au corps.* Comment donc peut-il dire ici, *que le jugement d'une ame non chrétienne* (& à qui par conséquent la foi n'a encore rien découvert) *parlant d'elle-même est incontestable*; *parce que, après Dieu, personne ne sait mieux qu'elle ce qu'elle est*; puisqu'il soutient en cet autre endroit que l'ame n'a connu ni ce qu'elle est, ni quel est son auteur, qu'après avoir été éclairée des lumieres de la foi?

4°. L'air de déclamateur n'est guere propre à trouver la vérité. Il fait presque toujours qu'on s'emporte beaucoup au-delà de ce qu'on diroit si on parloit de sens rassis. Car, de bonne foi, cet Auteur croit-il que le témoignage qu'une ame telle qu'il la dépeint, rendroit d'elle-même, seroit incontestable? Croit-il que les réponses

que feroit l'ame d'un Sauvage de l'Amérique, à qui on auroit demandé quelle penſée il a de ſon ame, feroient une regle bien ſûre de la vérité ; parce que cette ame ignorante & non chrétienne auroit jugé de ce qu'elle eſt dans ſa ſimplicité & ſa droiture naturelle, & avant d'être corrompue par les Méditations & les raiſonnements de M. Deſcartes ? Aſſurément il n'en croit rien. VII. Cl. N°. IV.

5°. Si le témoignage de l'ame parlant de l'ame eſt inconteſtable, & qu'il ne faille que l'écouter pour ſavoir ce qu'elle eſt, d'où vient que Tertullien, que cet Auteur fait parler ici, & qu'il oppoſe ſi ſouvent à M. Deſcartes, n'a point ſu par le témoignage de ſon ame, que notre ame n'eſt point corporelle ; qu'elle n'eſt point figurée, ni de couleur aérienne & luiſante ?

6°. Le témoignage que doit rendre cette ame ignorante pour confondre ce Philoſophe, n'eſt pas de ce que l'ame eſt en elle-même ; mais de ce qu'eſt le corps humain. Car il s'agit de ſavoir ſi M. Deſcartes a *étouffé la voix générale de la nature, & n'a pas connu la dignité du corps humain*, parce qu'il n'a pas cru que l'ame lui communiquoit ſes qualités ſpirituelles, *& la rendoit un miroir à deux faces, l'une ſpirituelle, l'autre matérielle, qui repréſente d'un côté les qualités de l'ame (unie) au corps corporellement, & de l'autre les qualités des corps (unis) à l'ame ſpirituellement.* Si cet Auteur vouloit nous apprendre comment il faut interroger l'ame, pour ſavoir d'elle ce qu'elle eſt, il ne devroit pas nous renvoyer à ſon Tertullien, qui a été un fort mauvais Diſciple de ſon ame, ſi elle lui a bien répondu ; ou dont l'ame a été une fort mauvaiſe Maîtreſſe, s'il a rapporté fidellement ce qu'elle lui a enſeigné. Mais il devroit bien plutôt conſulter S. Auguſtin, où il auroit trouvé que la notion qu'il donne de l'ame eſt ſi ſemblable à celle que M. Deſcartes en a donnée, qu'il auroit dû appréhender que ce qu'il dit contre ce dernier ne retombât contre ce grand Saint.

C'eſt dans le Livre dixieme de la Trinité, Chap. 5 juſqu'à la fin. Il y demande comment il ſe pourroit faire que l'ame ne ſe connût pas, étant toujours préſente à elle-même. Et il répond, qu'elle ſe connoît auſſi toujours ; mais que ce qui la trouble dans cette connoiſſance, eſt qu'étant accoutumée à ne connoître preſque rien que par des images ſenſibles qui ne lui repréſentent que des corps, elle a peine à ſe détacher de ces images : ce qui la porte à croire qu'elle eſt quelqu'une de ces choſes qu'elle connoît par ces fantômes. Et c'eſt ce qui a fait que tant de Philoſophes l'ont cru corporelle ; les uns ayant dit que c'étoit le ſang, les autres le cerveau, les autres

VII. Cl. N°. IV.

le cœur; d'autres qu'elle étoit composée d'atomes; d'autres que sa substance étoit de l'air; d'autres que c'étoit un feu; d'autres enfin que ce n'étoit point une substance, mais la conformation du corps. Toutes ces opinions ne sont venues que de ce qu'ayant une mauvaise attache pour les choses sensibles, elle s'en occupe sans cesse, & ainsi ne se voit point seule, quand elle pense à elle. C'est pourquoi quand on recommande à l'ame de se connoître elle-même, selon cette ancienne parole des Sages, *nosce te ipsum*, on ne lui dit pas de se chercher, comme si elle étoit absente; mais d'arrêter ses regards sur ce qui lui est toujours présent, qui est elle-même; ayant soin seulement de se séparer de ce qu'elle n'est pas. Elle n'a donc qu'à ne rien ajouter à ce qu'elle sait qu'elle est, pour obéir au commandement qu'on lui fait de se connoître elle-même: car elle sait que c'est à elle à qui l'on fait ce commandement, & qu'on n'en fait qu'à ce qui est, à ce qui vit, & à ce qui a de l'intelligence. Or un corps mort est, & une bête vit: mais ni un corps mort, ni une bête n'a de l'intelligence. Elle sait donc qu'elle est, & qu'elle vit, comme est & vit ce qui a de l'intelligence. Lors donc, par exemple, qu'elle se croit être de l'air, elle croit que de l'air a de l'intelligence. Mais elle sait certainement qu'elle en a, au lieu qu'au regard de l'air, elle n'en a pas la même certitude. Elle n'a donc qu'à séparer ce qu'elle ne connoît qu'incertainement, & ce qui restera sera ce qu'elle est.

Il remarque ensuite diverses choses que l'ame sait certainement être en elle; & il commence par dire qu'il est indubitable que ce qui a de l'intelligence *est*, & *vit*; mais d'une maniere plus noble que ne sont les corps inanimés, & qui vivent comme les bêtes. Ce qui revient à ce que dit M. Descartes que le premier principe certain de la connoissance humaine est cette proposition: *Cogito*, *ergo sum*. Je pense, donc je suis. Et S. Augustin étend cela plus loin dans la suite, en quoi aussi M. Descartes l'a imité. Il n'y a personne, dit ce Saint, qui puisse dire; je doute si je vis, si je pense, si je me souviens de quelque chose, si je m'apperçois de rien, si je veux, si je suis, si je juge: car il se peut aussi-tôt dire à lui-même, si je doute, je vis; si je doute, je pense; si je doute, je me souviens de ce dont je doute; si je doute, je m'apperçois que je doute, je sais que je ne suis pas certain; si je doute, je juge que je ne dois pas prendre pour certain ce qui m'est incertain. Et il conclut de tout cela, avec autant de subtilité que de solidité, que l'ame pour se bien connoître, ne doit enfermer dans la notion qu'elle a d'elle-même, que

toutes les choses que je viens de dire & autres semblables, qu'elle fait certainement être en elle, & en retrancher tout le reste. VII. Cl. N°. IV.

Il nous donne au même lieu la notion du corps, en disant au ch. 7, que ceux qui ont cru l'ame mortelle, ont cru qu'elle étoit un corps, selon, dit-il, que nous appellons, *cujus in loci spatio pars toto minor*, ce qui marque l'étendue. Je ne dispute point maintenant, si c'en est l'essence : c'en est au moins une des principales propriétés, & il est bien certain qu'il n'y a présentement aucune partie de notre corps, qui ne soit étendue. Or cela étant, comment peut-on concevoir que l'ame lui puisse communiquer ses propriétés ? Car il est clair par le dénombrement que S. Augustin en fait, qu'elles enferment toutes la pensée, & ce que les Latins appellent plus heureusement qu'on ne peut faire en françois, *conscientiam suî*; & c'est aussi par-là que l'ame en est si certaine; *quia dum dubitat, conscia est se dubitare, dum vult, conscia est se velle; dum dolet, conscia est se dolere.* Or ceux mêmes qui disent que leur main sent de la douleur, & que leur œil voit des couleurs, parce qu'ils n'ont qu'une idée confuse des mots de sentir & de voir, auront de la peine à dire que la chair de leur main pense à la douleur qu'ils ressentent, & que leur œil corporel pense aux couleurs d'un tableau qui est devant lui. Et d'où vient cela ? C'est que le mot de *penser* marque trop distinctement, & trop clairement, *conscientiam suî*, que l'on voit assez, quand on y veut faire attention, ne pouvoir convenir qu'à une substance distincte de la substance étendue. Car qu'on subtilise tant qu'on voudra, ce qu'entendent par le mot de corps, tous ceux qui entendent ce qu'ils disent, qu'un Ange même le divise en tant de parties qu'il lui plaira, & qu'il le remue & bouleverse en toutes les façons qu'on peut s'imaginer, trouvera-t-on qu'il est possible que ce corps ou cette matiere, qui ne pensoit pas auparavant, vienne tout d'un coup à penser, à se connoître, & à avoir ce que les Latins appellent *conscientiam suæ operationis*? C'est ce qui ne sera jamais cru par aucun homme d'esprit, qui n'envisagera que la vérité en elle-même, sans se laisser éblouir par les préjugés des opinions humaines, qu'on ne doit point écouter contre une vérité aussi claire que celle-là. Mais ce qu'on a de la peine à dire du corps, en se servant du mot de *penser*, on le dit en se servant du mot de sentir; parce que ce dernier mot enfermant deux choses, les mouvements qui se font dans les organes des sens, & la pensée qu'a l'ame à l'occasion de ces mouvements, & la premiere appartenant au corps, on est porté par-là à lui attribuer aussi la seconde qui l'accompagne toujours, ou presque toujours par les loix de la nature. Car c'est une

VII. Cl. N° IV. des causes les plus communes des erreurs des hommes, de prendre pour une même chose, des choses fort différentes, lorsqu'elles ne sont point l'une sans l'autre.

On peut ajouter au regard de ce que l'on dit, *que la main sent de la douleur*, que cela peut venir encore, de ce que le sentiment fâcheux que l'ame a, quand les fibres de la main sont violemment agitées ou par un feu qui l'entrouvre, ou par les petites parties du bois que le feu pousse contre, que le mouvement de ces fibres passe jusqu'au cerveau, qui enferme en soi l'idée de la main; parce que si ce n'avoit été qu'un sentiment fâcheux en général, qui n'auroit pas eu du rapport à la main, il n'auroit pas eu l'usage qu'il doit avoir, qui est de nous avertir de veiller à la conservation de notre main. Et c'est ce rapport qui fait croire que ce sentiment de douleur est une modification de notre main, quoique ce soit seulement une modification de notre ame, comme on en peut être convaincu, par ce qui arrive à ceux à qui on coupe les bras, qui ressentent souvent de violentes douleurs dans la main, qu'ils n'ont plus; parce que les fibres des nerfs qui s'étendoient auparavant jusqu'à la main, se terminant plus haut, y sont souvent agitées par des humeurs, de la même maniere qu'elles l'étoient lorsqu'elles s'étendoient jusqu'à la main.

Mais je fais ici plus que je n'étois obligé : car l'Auteur de l'Ecrit s'étant rendu accusateur des Cartésiens, c'est à lui à prouver qu'ils ont grand tort de ne pas croire que notre corps *est sensitif* en la maniere qu'il l'entend; c'est-à-dire par une *communication réelle, formelle & substantielle que l'ame lui fait de ses propriétés spirituelles*, & de ne pas vouloir mettre en cela l'union de l'ame avec le corps. Il me suffit d'avoir montré qu'il l'a très-mal prouvé par sa prétendue *voix générale de toute la nature*, qu'il reproche à M. Descartes d'avoir étouffée. Mais je ne puis m'empêcher de l'avertir de nouveau, que, comme il paroît avoir de la piété, l'intérêt de la Religion le devroit empêcher de s'engager plus avant dans une si méchante cause. Il en demeurera d'accord, quand il aura plus considéré qu'il n'a fait, que rien n'est plus avantageux à la Religion que de pouvoir persuader aux hommes par des raisons naturelles, que le corps ou la matiere est incapable d'avoir aucune pensée: car il s'ensuit de-là, comme il est marqué dans le quatrieme Traité du second tome des Essais de Morale, "que puisqu'il est certain que nous pensons & que nous sommes des êtres pensants, nous avons en nous un être qui n'est point matiere, & qui en est réellement distingué. Qui seroit donc capable de le détruire, & pourquoi périra-t-il étant séparé de la matiere; puisque la matiere ne périt pas étant séparée

rée de lui ? L'anéantiffement d'un être eft pour nous inconcevable ; nous n'en avons aucun exemple dans la nature ; toute notre raifon s'y oppofe. Pourquoi forcerions-nous donc, & notre imagination & notre raifon, pour tirer ces êtres penfants de la condition de tous les autres êtres, qui étant une fois, ne retombent jamais dans le néant ? Et pourquoi craindrons-nous pour nos ames, qui font infiniment plus nobles que le corps, l'anéantiffement que nous ne craignons point pour aucun des corps ?"

Mais cette preuve fi folide perd toute fa force, quand on s'imagine comme fait cet Auteur, que notre œil corporel apperçoit les corps, & notre oreille les fons, & que la chair de nos mains fent de la douleur. Car celà étant, dira un libertin, qui m'empêchera de croire que mon ame foit autre chofe que la compofition & la configuration de mon corps, ou des atomes d'une certaine figure mis & arrangés d'une certaine maniere ; puifqu'il n'eft point contraire à l'effence des corps qu'il ait des perceptions, des connoiffances & des penfées ? On fera donc réduit à lui prouver par la foi l'immortalité de l'ame. En quoi l'on perd de grands avantages ; car on fait d'une part que ces gens-là font toujours plus en garde contre les motifs d'autorité, & plus difpofés à fe rendre aux preuves de la raifon ; & il eft certain de l'autre que l'immortalité de l'ame leur étant prouvée par raifon, c'eft un grand pas pour les rendre plus dociles à l'égard de ce qui ne fe peut prouver que par l'autorité divine. J'ai déja tâché de faire fentir cette utilité de la Philofophie de M. Defcartes : mais je me fuis laiffé aller à la repréfenter encore ici, l'occafion s'en étant préfentée, tant cela me paroît important.

Il ne me refte plus qu'à examiner les preuves qu'il a promis de tirer de l'analogie de la foi, pour établir *fa communication réelle, formelle & fubftantielle.* Je ne trouve que trois chofes dans fon Ecrit qui puiffent avoir du rapport à cette prétendue analogie de la foi, qui par malheur fe trouvent n'être que des imaginations fans fondement, ou des erreurs manifeftes.

La premiere regarde l'état des corps Bienheureux fur lefquels il a toujours des penfées extraordinaires. C'eft en la page 56, où il parle ainfi : L'ame, dit-il, fera toute *élevée vers Dieu, & n'aura plus de fentiment des chofes matérielles, mais feulement des perfections divines de fon ame. Car la gloire n'eft pas moins puiffante pour rendre les corps fenfibles aux chofes divines, que la nature l'a été pour les rendre fenfibles aux chofes matérielles.*

Voilà comme une chimere en produit une autre. C'en eft une que la nature rende pendant cette vie nos corps fenfibles aux chofes matérielles, au fens que cet Auteur prend le mot de fenfible ; c'eft-à-dire

VII. CL qu'ils les apperçoivent. Et c'en eſt une autre que la gloire les rende
N°. IV. ſenſibles aux perfections divines de l'ame; c'eſt-à-dire capables de penſer à ſes perfections divines. Mais ces chimeres myſtérieuſes ne laiſſent pas de trouver créance en beaucoup d'eſprits ; & l'on peut s'attendre que l'un de ces jours quelque nouveau ſpirituel nous viendra dire qu'il y aura ſur la terre des Bienheureux, des montagnes ſans vallée, qui ſeront d'une beauté incomparable.

La ſeconde eſt en la page 41, où il dit que *la différence & la contrariété que les Cartéſiens mettent entre l'ame & le corps, a quelque choſe de commun avec celle que pluſieurs hérétiques ont conçue entre les ſubſtances ſpirituelles & corporelles, qui leur a fait croire qu'elles avoient un principe & un Créateur différent. Les Cartiſtes*, ajoute-t-il, *étant fideles & Catholiques, n'ont garde d'embraſſer cette héréſie ; mais il faut qu'ils remarquent qu'elle eſt fondée ſur le même principe qu'ils ſoutiennent, de l'incompatibilité des propriétés ſpirituelles & matérielles dans un même ſujet ; & que l'oppoſition qu'ils mettent entre les propriétés de l'ame & du corps, & l'incapacité qu'ils croient que le corps a de recevoir les propriétés de l'ame, eſt cette inimitié irréconciliable que les anciens hérétiques concevoient entre les ſubſtances ſpirituelles & corporelles. Et certainement ſi l'oppoſition entre l'ame & le corps eſt telle que les Cartiſtes l'enſeignent, les conſéquences que les hérétiques dont je parle en ont tirées ſont difficiles à réſoudre.* La principale de ces conſéquences eſt, que ces deux ſortes de ſubſtances ne peuvent avoir un même principe & un même Créateur. Et voici comme cet Auteur prouve que cette conſéquence ſe peut tirer des principes des Cartéſiens. *En effet, ſi deux ſubſtances ne peuvent avoir entr'elles aucune unité réelle & ſubſtantielle, comment pourroit-on concevoir qu'elles viennent d'un même principe ?*

On n'a beſoin que d'exemples pour faire rentrer cet Auteur en lui-même, & l'obliger d'avouer qu'il ne penſoit pas aſſez à ce qu'il diſoit, quand il a avancé une erreur ſi manifeſte. Un Ange, une pierre, ſont deux ſubſtances qui ne peuvent avoir aucune unité réelle & ſubſtantielle. On ne ſauroit donc concevoir qu'elles viennent d'un même principe. Une Baleine & un Eléphant ſont deux ſubſtances qui ne peuvent avoir auſſi d'unité réelle & ſubſtantielle : elles ne peuvent donc auſſi avoir le même principe. Un chêne & une maſſe d'or ne pourront auſſi avoir aucune unité réelle & ſubſtantielle. Mais ſans m'arrêter à cette conſéquence abſurde & erronée, tout ce qu'il dit des ſentiments de ces anciens hérétiques, & la maniere dont il les fait raiſonner, n'eſt qu'une pure illuſion. Ils ne ſe ſont point amuſés à examiner ſi les ſubſtances ſpirituelles & corporelles pouvoient on ne pouvoient pas avoir une

unité réelle & fubftantielle : ce n'eft point fur cela qu'ils ont fondé leur héréfie des deux principes. C'eft fur ce qu'ils ont cru que nos corps étant fujets à la corruption & même à l'anéantiffement, comme ils fe l'imaginoient, ils ne jugeoient pas qu'il fût digne du Dieu bon de les avoir créés : ce qui les avoit portés à les attribuer à un autre principe qu'ils appelloient le mauvais Dieu. C'eft ce qui paroît par le paffage même de Tertullien cité par cet Auteur page 45. *Ubique audias ab heretico convicium carnis, in originem, in materiam, in cafum, in omnem exitum ejus immundæ à principio, ex fecibus terræ criminofæ; terram & cadaveris nomen, & de ifto quoque nomine perituræ in nullum inde jam nomen, & in nullius jam vocabuli mortem.* Qu'y a-t-il en tout cela qui ait le moindre rapport à la Philofophie de M. Defcartes? VII. Cl. N°. IV.

La troifieme chofe dans laquelle cet Auteur prétend que les Cartéfiens ont troublé l'analogie de la foi, eft que refufant de croire, *que le corps foit le fujet des propriétés fpirituelles de l'ame par la communication que l'ame lui en fait*, comme il le dit en la page 41, ils obligent par-là à ne pas croire ce qu'il foutient être la foi de l'Eglife touchant le myftere de l'Incarnation. C'eft ce qu'il explique en ces termes page 39. Quelle eft donc la foi de l'Eglife, & la doctrine des Peres, & la vérité contraire à *l'erreur des hérétiques? C'eft fans doute que l'union hypoftatique enferme une communication réelle, formelle & fubftantielle des propriétés de la perfonne du Verbe à l'humanité de Jefus Chrift; que par cette communication le Verbe s'eft fait homme, & l'homme eft devenu Dieu; & qu'ainfi on peut & on doit attribuer réciproquement, dans un fens très-propre, les propriétés d'une nature à l'autre.*

Il répete la même chofe en la page fuivante : *On peut de plus*, dit-il, *leur montrer que la communication fubftantielle des propriétés du Verbe à la nature humaine, par l'union hypoftatique, ne fauroit fubfifter, s'il n'y a une femblable communication des propriétés de l'ame au corps dans la nature humaine.*

Et un peu plus bas il étend cela au corps de Jefus Chrift, à qui il veut auffi que les propriétés divines aient été communiquées : *Si la foi*, dit-il, *nous oblige de confeffer une communication fubftantielle des propriétés divines au Corps de Jefus Chrift, elle nous ouvre en même temps l'efprit pour reconnoître que le corps humain n'eft pas plus incapable de la communication des propriétés d'un efprit créé & fini, que des propriétés d'un efprit increé & infini; & puifqu'il eft certain que celles-ci font réellement & formellement communiquées au Corps de Jefus Chrift dans le myftere de l'Incarnation, on ne doit pas trou-*

VII. Cl. N°. IV. *ver impossible la communication de celles-là au corps de chaque homme, dans la composition de sa nature & de sa personne.*

Ayant déja expliqué comment il faut entendre, selon S. Thomas, la comparaison de l'union hypostatique avec l'union de l'ame & du corps, je n'ai pas besoin d'en rien dire ici de nouveau, & il ne me reste qu'à examiner ce qu'il dit en termes généraux. Les propriétés du Verbe divin sont d'être éternel, immense, infini, tout-puissant. La foi nous oblige-t-elle de croire que l'éternité, l'immensité, l'infinité & la toute-puissance du Verbe ont été communiquées réellement; formellement & substantiellement à l'humanité de Jesus Christ? Toute nature à qui une propriété est communiquée réellement & formellement, a réellement & formellement cette propriété; & si elle l'a réellement & formellement, on pourra & on devra la lui attribuer. La foi nous obligera-t-elle donc de dire que l'humanité de Jesus Christ est éternelle, immense, infinie & toute-puissante? Est-ce la foi de l'Eglise ou l'hérésie des Eutychiens? Personne ne doute que par le mystere de l'Incarnation, le Verbe s'est fait homme, & l'homme est devenu Dieu. Mais on a cru jusqu'ici que cela étoit fondé sur ce que les deux natures demeurant distinctes après l'union, & n'étant point confondues, subsistoient dans une seule personne; de sorte que cette même personne étant Dieu & homme, on pouvoit dire que Dieu est homme, & que l'homme est Dieu. Or ce qu'il dit ici est bien différent; car on veut que le fondement de ce que les Théologiens appellent la communication des *idiomes*, soit *la communication réelle, formelle & substantielle des propriétés du Verbe à l'humanité*; & poussant encore cela plus loin, on en conclut: *qu'on peut & qu'on doit attribuer réciproquement, dans un sens très-propre, les propriétés d'une nature à l'autre.* C'est-à-dire que l'on peut & que l'on doit dire en un sens très-propre, que la Divinité de Jesus Christ a été mortelle & passible, & que son humanité a créé le ciel & la terre. Il faut que la passion qu'a eu cet Auteur de trouver, à quelque prix que ce soit, des preuves de *sa communication réelle, formelle & substantielle des propriétés spirituelles de l'ame au corps*, lui ait répandu d'étranges nuages dans l'esprit, qui l'aient empêché de voir que ce qu'il avance comme étant propre à prouver cela, non seulement n'est pas la foi de l'Eglise, comme il le prétend, mais est condamné par les Peres & tous les Théologiens; comme étant l'erreur d'Eutychès; & particuliérement par S. Léon, dont la décision doit être regardée comme la foi de l'Eglise, ayant été solemnellement approuvée par le Concile de Calcédoine. Que cet Auteur écou-

te donc ce que dit ce Pape ſur l'union des deux natures en Jeſus VII. Cl.
Chriſt ; de quelle ſorte il établit ce que nous avons déja dit, que N°. IV.
ce n'eſt qu'à cauſe de l'unité de la même perſonne qu'on attribue à l'homme ce qui eſt propre à Dieu, & à Dieu ce qui eſt propre à l'homme; parce que les mots d'homme & de Dieu ſignifient une perſonne : mais que chaque nature demeure dans ſes propriétés ſans avoir celles de l'autre, & qu'on ne peut ſans erreur attribuer à l'humanité ce qui eſt propre à la Divinité, ni à la Divinité ce qui eſt propre à l'humanité. D'où il s'enfuit que, ſi quelque Auteur l'a fait quelquefois, ce ne peut être qu'*improprement*, & non dans *un ſens très-propre*, comme il eſt dit dans cet Ecrit. Tout cela ſe voit clairement dans ce paſſage de S. Léon du Sermon dix-ſeptieme ſur la Paſſion, *manente in ſua proprietate utraque ſubſtantia :* Et par conſéquent une nature ne communique point réellemement & formellement ſes propriétés à l'autre. *Nec Deus reliquit ſui corporis paſſionem, nec Deum fecit caro paſſibilem.* Et néanmoins c'eſt ce que cet Auteur veut: car ſi on a pu, on a dû attribuer les propriétés d'une nature à l'autre ; *on a pu & on a dû dire en un ſens très-propre*, que la Divinité de Jeſus Chriſt a été paſſible, puiſque ſon humanité l'a été. Mais c'eſt ce que ce Pape condamne encore par les termes ſuivants : *Divinitas quæ erat in dolente*, c'eſt-à-dire dans la perſonne qui ſouffre, *non erat in dolore* ; & néanmoins l'humanité étoit dans la douleur. Il eſt donc faux que ce qu'on a pu dire de l'humanité, ait pu & dû être dit de la Divinité. Sur quoi donc eſt fondée la communication réelle & formelle des propriétés d'une nature à l'autre ? C'eſt par où conclut ce Pape : *Unde ſecundùm Verbi hominiſque perſonam, idem eſt qui factus eſt inter omnia, & per quem facta ſunt omnia. Idem eſt qui impiorum manibus comprehenditur, & qui nullo fine concluditur. Idem eſt qui clavis configitur, & qui nullo dolore ſauciatur. Idem poſtremò eſt qui mortem ſubiit, & ſempiternus eſſe non deſiit.*

On peut voir auſſi ce qui a été dit ſur ce ſujet par les Auteurs Catholiques qui ont réfuté l'ubiquité des Luthériens ; c'eſt-à-dire, l'opinion qu'ont pluſieurs de ces hérétiques, que le corps de Jeſus Chriſt eſt par-tout : ce qui paroît une ſuite néceſſaire des principes de cet Auteur. Car l'immenſité eſt une *des propriétés de l'eſprit infini*, qu'il dit avoir communiqué réellement & formellement ſes propriétés au corps de Jeſus Chriſt : elle lui a donc été communiquée. Or qui a réellement & formellement l'immenſité, eſt immenſe, & ce qui eſt immenſe eſt par-tout. Donc le corps de Jeſus Chriſt eſt par-tout.

VII. Cl. N°. IV. Je n'ignore pas qu'il y a quelques expreffions dans les Peres dont cet Auteur fe pourra fervir, pour appuyer fon paradoxe de la communication réelle & formelle des propriétés divines du Verbe à l'humanité de Jefus Chrift. Mais je n'ai pas befoin d'entrer dans l'éclairciffement de ces difficultés. Il me fuffit que ce qu'il avance comme étant la foi de l'Eglife, ait été rejeté dans fes propres termes par tous les Théologiens, après S. Thomas. Car ce Saint, dans la troifieme partie de fa Somme queft. 2. art. 1. fe propofe comme des objections les expreffions de ces Peres. " *Duarum naturarum una non denominatur ex altera, nifi aliquo modo in invicem tranfmutentur : fed divina natura & humana in Chrifto ab invicem denominantur : dicit enim Cyrillus divinam naturam effe incarnatam , & Gregorius Nazianzenus dicit humanam naturam effe deificatam , ut patet per Damafcenum. Ergo ex duabus naturis videtur effe facta una natura* ". Et il répond d'une maniere qui fait voir que ces paroles des Peres ne marquent que l'unité perfonnelle ; & que cela n'empêche pas que chaque nature ne demeure dans fes propriétés naturelles. „ *Ad tertium dicendum, quòd ficut Damafcenus dicit : Natura divina dicitur incarnata, quia eft unita carni perfonaliter, non quòd fit in naturam carnis converfa, fimiliter & caro dicitur deificata, ut ipfe dicit, non per converfionem, fed per unionem ad Verbum, falvis fuis proprietatibus naturalibus, ut intelligatur caro deificata, quia facta eft Dei Verbi caro, non quia facta fit Deus.*

Si l'on ne peut dire que la chair a été déifiée, parce qu'elle eft devenue la chair du Verbe qui eft Dieu, que cela n'empêche pas qu'elle ne conferve fes propriétés naturelles, *falvis fuis proprietatibus naturalibus* ; il n'eft donc pas vrai que la Divinité du Verbe lui ait communiqué réellement & formellement fes propriétés divines, qui font entr'autres l'infinité, la fimplicité qui exclut toute compofition, & la connoiffance de toutes chofes. Car les propriétés naturelles de la chair, c'eft-à-dire du corps humain, font d'être finies, d'être compofées de différentes parties, & de n'être point ce qui penfe dans l'homme, & ce qui a de l'intelligence. Or il y a de la contradiction que le corps humain confervant fes propriétés, ne laiffe pas d'avoir les propriétés divines qui leur font contradictoires. Car il faudroit qu'étant fini & demeurant fini; il fût en même temps formellement infini; qu'étant compofé de différentes parties & demeurant tel, il eût en même temps réellement & formellement la fimplicité divine qui exclut toute compofition; & qu'étant par fa nature fans connoiffance & fans penfée

& demeurant tel, il eût en même temps réellement & formellement VII. CL. la connoissance de toutes choses, & une intelligence infinie. Il n'y N. IV. a donc rien de plus mal fondé que ce que cet Auteur prétend être la foi de l'Eglise, qui est que l'union hypostatique renferme une communication réelle, formelle & substantielle des propriétés divines à l'humanité de Jesus Christ, & même à son corps.

Mais j'ajoute avant de finir, que quand tout cela seroit aussi vrai qu'il est faux, il n'y auroit rien de moins raisonnable que de vouloir que des Philosophes qui ont droit dans les sciences humaines de suivre les lumieres de la raison, soient obligés de prendre ce qu'il peut y avoir d'incompréhensible dans le mystere de l'Incarnation pour la regle de leurs sentiments, quand ils ont à expliquer l'union naturelle de l'ame avec le corps, comme si tout ce que le Verbe divin, dont la puissance est infinie aussi-bien que la sagesse, a pu faire à l'égard de l'humanité qu'il a prise, avoit dû nécessairement être fait par l'ame, dont le pouvoir est si borné à l'égard du corps qui lui est joint. On n'auroit pas ces pensées, qui ne servent qu'à tout brouiller dans la Philosophie & la Théologie, si l'on s'étoit plus rempli l'esprit de cette maxime si claire & si certaine que le Cardinal Bellarmin oppose aux chicaneries des Sociniens. *Il n'y a point de conséquence à tirer du fini à l'infini*; ou comme d'autres l'expriment : *finiti ad infinitum nulla est proportio.*

Voilà, ma très-chere Niece, ce que j'avois à vous dire sur l'Ecrit que vous m'avez envoyé, en me priant de vous en faire savoir mon sentiment. J'ai eu de la peine à m'y résoudre; parce que je craignois que cela ne me menât loin, & ne me détournât d'autres occupations qui me paroissent plus importantes. Il n'y a qu'environ cinq ou six semaines que je me suis mis à le lire, & j'y trouvai tant de choses qui me parurent dangereuses & contraires à la vérité, soit dans la Philosophie, soit dans la Théologie, qu'il m'a semblé qu'il ne seroit pas inutile d'en découvrir les fautes, afin de prévenir les mauvais effets qu'il pourroit causer, s'il venoit à se répandre dans le monde, ou pour donner occasion à l'Auteur de se détromper de ses fausses vues. Je suis bien aise que vous ne me l'ayiez point nommé : cela m'a donné plus de liberté de dire franchement tout ce que je pensois de son ouvrage. Mais l'idée qui m'en est restée me l'ayant représenté comme un homme qui a de la piété, mais qui s'est laissé aller par une prévention mal fondée, à parler de beaucoup de choses dont il n'est pas assez instruit, j'espere que la liberté que j'ai prise ne le choquera pas, & qu'elle pourra servir à le faire

VII. Cl. N°. IV. rentrer en lui-méme, en lui donnant fujet de s'humilier, & reconnoître que le zele qui l'a porté, à décrier une Philofophie très-folide qu'il s'eft imaginé être préjudiciale à la Religion, n'a point été felon la fcience, & qu'il eft tombé en beaucoup d'erreurs en penfant relever celles des autres. Au moins c'eft le jugement que j'ai fait de cet Ecrit; & c'eft auffi celui qu'en a fait l'illuftre Perfonne à qui vous avez defiré que je le montraffe. Si nous nous fommes trompés, on nous fera plaifir de nous détromper. Mais j'avoue de bonne foi que je ne puis regarder cela comme poffible, tant je fuis perfuadé que je n'ai repris rien dans cet ouvrage qui ne méritât de l'être.

M. de Neercaffel, Archevêq. d'Utrecht.



DES

DES VRAIES ET DES *FAUSSES IDÉES*.

CONTRE CE QU'ENSEIGNE L'AUTEUR DE LA *RECHERCHE DE LA VÉRITÉ*

Par M. ANTOINE ARNAULD, *Docteur de Sorbonne.*

[*Sur l'édition faite à* COLOGNE, *chez* NICOLAS SCHOUTEN *en* 1683.]



DES VRAIES ET DES FAUSSES IDÉES,

Où l'on croit avoir démontré, que ce qu'en dit l'Auteur du Livre de la RECHERCHE DE LA VÉRITÉ, *n'est appuyé que sur de faux préjugés; & que rien n'est plus mal fondé, que ce qu'il prétend*: QUE NOUS VOYONS TOUTES CHOSES EN DIEU.

JE vous ai donné avis, Monsieur, (*a*) du dessein que j'avois d'examiner le *Traité de la Nature & de la Grace*, & de donner au public le jugement que j'en ferois (*b*). Je n'ai point douté que vous ne fissiez voir ma lettre à l'Auteur du Traité, & que vous ne jugeassiez bien, comme vous avez fait aussi, que c'étoit pour cela même que je l'avois écrite; m'étant persuadé, qu'il étoit plus honnête & plus chrétien, d'agir avec cette franchise, que d'attaquer un ami comme en cachette, & en lui dissimulant ce que je ne devois pas croire qui lui déplairoit, puisqu'il auroit fallu pour cela, que je l'eusse soupçonné de n'être pas sincere dans la profession qu'il fait, d'aimer uniquement la vérité. VII. CL. N°. V.

Je me fais bon gré de n'avoir pas eu cette pensée de notre ami; & j'apprends avec bien de la joie, par votre réponse, que je ne me suis pas trompé, quand j'ai cru qu'il étoit dans une disposition toute contraire à celle qui fait dire à S. Augustin, que celui-là s'aime d'un amour bien déréglé, qui aime mieux que les autres soient dans l'erreur, que non pas que l'on découvre qu'il y est lui-même: *Nimis perversè seipsum amat, qui alios vult errare, ut error suus lateat*: car vous m'assurez *que lui ayant fait voir ma premiere Lettre, que vous aviez bien cru que j'avois écrite pour lui être montrée, il vous a témoigné être dans les mêmes sentiments que moi, pour ce qui regarde*

(*a*) [Cet ouvrage est adressé au Marquis de Roucy.]

(*b*) [Dans la Lettre du 4. Janvier 1682, rapportée dans la II. Partie de la *Défense de M. Arnauld* infra N. VI.]

VII. Cl. N°. V. *la maniere d'écrire contre les opinions de nos amis*; *& qu'il n'étoit point fâché que j'écrivisse contre son Traité.*

Je suis donc en repos de ce côté-là. Mais je crains que vous ne soyez surpris, de voir que ce n'est pas encore l'ouvrage que vous attendiez, & que ce n'en peut être que le préambule. Voici ce qui en a été la cause.

Notre ami nous a avertis, dans la seconde édition de son *Traité de la Nature & de la Grace*, que, pour le bien entendre, il seroit à propos que l'on sût les principes établis dans le livre *de la Recherche de la Vérité*; & il a marqué en particulier, ce qu'il y a enseigné *de la nature des Idées*; c'est-à-dire, de l'opinion qu'il a, *que nous voyons toutes choses en Dieu.*

Je me suis donc mis à étudier cette matiere; & m'y étant appliqué avec soin, j'ai trouvé si peu de vraisemblance, pour ne rien dire de plus fort, dans tout ce que notre ami enseigne sur ce sujet, qu'il m'a semblé que je ne pouvois mieux faire, que de commencer par-là à lui montrer, qu'il a plus de sujet qu'il ne pense de se défier de quantité de spéculations, qui lui ont paru certaines, afin de le disposer par cette expérience sensible, à chercher plutôt l'intelligence des mysteres de la Grace dans la lumiere des Saints, que dans ses propres pensées.

Je me persuade, Monsieur, que vous en conviendrez avec moi, quand vous aurez considéré combien il est différent de lui-même dans cette matiere *des Idées*, & combien il y a peu suivi les regles qu'il donne aux autres, pour raisonner avec justesse.

Vous en jugerez par la suite de ce Traité. J'ajouterai seulement, que si j'y ai donné quelque jour à une matiere qui a paru jusques ici fort obscure & fort embrouillée, ce n'a été qu'en m'attachant d'une part, aux notions claires & naturelles, que tout le monde peut trouver dans soi-même, pour peu que l'on fasse d'attention à ce qui se passe dans son esprit, & en observant, de l'autre, les regles suivantes, que j'ai cru à propos de mettre d'abord, afin que si on les approuve, on puisse entrer, de soi-même dans les mêmes vérités, en suivant le même chemin.

CHAPITRE I.

Regles qu'on doit avoir en vue pour chercher la vérité dans cette matiere des Idées, & en beaucoup d'autres semblables.

CEs regles sont, ce me semble, si raisonnables ; que je ne crois pas qu'il y ait aucun homme de bon sens qui ne les approuve, & qui, au moins, ne demeure d'accord, qu'on ne sauroit mieux faire que de les observer quand on le peut, & que c'est le vrai moyen d'éviter, dans les sciences naturelles, beaucoup d'erreurs, auxquelles on s'engage souvent sans y penser. VII. Cl. N°. V.

La premiere est ; de commencer par les choses les plus simples & les plus claires, & qui sont telles qu'on n'en peut douter, pourvu qu'on y fasse attention.

La seconde ; de ne point brouiller ce que nous connoissons clairement par des notions confuses, dont on voudroit que nous nous servissions pour l'expliquer davantage ; car ce seroit vouloir éclairer la lumiere par les ténebres.

La troisieme est ; de ne chercher point de raisons à l'infini ; mais de demeurer à ce que nous savons être de la nature d'une chose, ou en être certainement une qualité ; comme on ne doit point demander de raison pourquoi l'étendue est divisible, & que l'esprit est capable de penser ; parce que la nature de l'étendue est d'être divisible, & que celle de l'esprit est de penser.

La quatrieme est ; de ne point demander de définitions des termes qui sont clairs d'eux-mêmes, & que nous ne pourrions qu'obscurcir en les voulant définir ; parce que nous ne pourrions les expliquer que par de moins clairs. Tels sont les mots de *penser* & *d'être* dans cette proposition : *Je pense, donc je suis.* De sorte que c'étoit une fort méchante objection, que celle qui fut faite à M. Descartes, en ces termes, dans les sixiemes Objections : *Afin que vous sachiez que vous pensez, & que vous puissiez conclure de-là que vous êtes, vous devez savoir ce que c'est que penser, & ce que c'est qu'être : & ne sachant pas encore ni l'un ni l'autre, comment pouvez-vous être certain que vous êtes ; puisqu'en disant, je pense, vous ne savez ce que vous dites, & que vous le savez aussi peu en disant : Donc je suis.* A quoi M. Descartes a ré-

VII. Cl. N°. V. pondu; qu'il n'y a perſonne qui ne ſache aſſez ce que c'eſt que *penſer*, & ce que c'eſt *qu'être*, ſans avoir beſoin qu'on lui ait jamais défini ces mots, pour être très-aſſuré qu'il ne ſe trompe pas, quand il dit : *Je penſe, donc je ſuis.*

La cinquieme eſt; de ne pas confondre les queſtions où on doit répondre par la cauſe formelle, avec celles où on doit répondre par la cauſe efficiente, & de ne pas demander de cauſe formelle de la cauſe formelle, ce qui eſt une ſource de beaucoup d'erreurs; mais répondre alors par la cauſe efficiente. On entendra mieux cela par un exemple. On me demande pourquoi ce morceau de plomb eſt rond ? Je puis répondre par la définition de la rondeur (ce qui eſt répondre par la cauſe formelle) en diſant, que c'eſt parce que, ſi on conçoit des lignes droites, tirées de tous les points de la ſurface que l'on voudra, à un certain point du dedans de ce morceau de plomb, elles ſont toutes égales. Mais, ſi on continue à demander, d'où vient que la ſurface extérieure de ce plomb eſt telle que je viens dire, & qu'elle n'eſt pas diſpoſée comme elle devroit être, afin que ce plomb fût un cube? Un Péripatéticien en cherchera une autre cauſe formelle, en diſant; que c'eſt à cauſe que ce plomb a reçu une nouvelle qualité, appellée rondeur, qui a été tirée du ſein de ſa matiere pour le rendre rond, & qu'il n'a pas une autre qualité, qui l'auroit déterminé à être cube. Mais le bon ſens doit faire répondre par la cauſe efficiente, en diſant, que la ſurface extérieure de ce morceau de plomb eſt telle que l'on vient de dire, parce qu'étant fondu, il a été jeté dans un moule creux, dont la ſurface concave étoit telle qu'il falloit, pour rendre la convexe du plomb telle qu'il falloit, afin que de tous ſes points, &c.

La ſixieme eſt; de prendre bien garde de ne pas concevoir les eſprits comme les corps, ni les corps comme les eſprits, en attribuant aux uns ce qui ne convient qu'aux autres : comme quand on attribue aux corps la crainte du vuide, & aux eſprits d'avoir beſoin de la préſence locale de leurs objets pour les appercevoir.

La ſeptieme; de ne pas multiplier les êtres ſans néceſſité, ainſi qu'on fait ſi ſouvent dans la Philoſophie ordinaire; comme lorſque, par exemple, l'on ne veut pas que les divers arrangements & configurations des parties de la matiere, ſuffiſent pour faire une pierre, de l'or, du plomb, du feu, de l'eau, s'il n'y a encore une forme ſubſtantielle de pierre, d'or, de plomb, de feu, d'eau, réellement diſtinguée de tout ce que l'on peut concevoir d'arrangements & de configurations des parties de la matiere.

Il reſte maintenant de faire voir ce que je crois qu'on peut trou-

ver facilement, en suivant ce peu de regles touchant la maniere dont nous devons concevoir notre ame & ses opérations, quant à l'une de ses facultés, qui est l'entendement. VII. Cl. N°. V.

CHAPITRE II.

Des principales choses que chacun peut connoître de son ame, en se consultant soi-même avec un peu d'attention.

SAint Augustin a reconnu, long-temps avant M. Descartes, que pour découvrir la vérité, nous ne pouvions commencer par rien de plus certain que par cette proposition : *Je pense, donc je suis* ; & il rapporte à *je pense* toutes les différentes manieres dont nous pensons ; soit en sachant certainement quelque chose, ce qu'il appelle *intelligere* ; soit en doutant, soit en nous ressouvenant. Car il est certain, dit-il, que nous ne pouvons rien faire de tout cela que nous n'ayions en même temps des preuves certaines de notre existence. Et il conclut de-là qu'afin que l'ame se connoisse, elle n'a qu'à se séparer des choses qu'elle peut séparer de sa pensée, & que ce qui restera sera ce qu'elle est ; c'est-à-dire, que l'ame ne peut être autre chose qu'une substance qui pense, ou qui est capable de penser. Il s'ensuit de-là, que nous ne pouvons bien connoître ce que nous sommes, que par une sérieuse attention à ce qui se passe en nous ; mais qu'il faut pour cela, prendre un soin particulier de n'y rien mêler dont nous ne soyons certains, en nous consultant nous-mêmes, quand nous trouverions de la difficulté à l'expliquer par des mots, qui, n'ayant ordinairement été inventés que par des hommes, qui n'étoient attentifs qu'à ce qui se passoit dans leur corps, & dans ceux qui l'environnoient, n'ont été guere propres à attacher les opérations de leur esprit à des sons particuliers, qui nous fussent une occasion d'y penser.

Or, quand notre esprit, étant délivré des préjugés de l'enfance, est arrivé jusques à connoître que sa nature est de penser, il reconnoît facilement, qu'il seroit aussi déraisonnable de se demander pourquoi il pense, que si au regard de l'étendue, il demandoit pourquoi elle est divisible & capable de différentes figures, & de différents mouvements ? Car, comme il a été dit dans la cinquieme regle,

VII. Cl. N°. V. quand on est arrivé jusques à connoître la nature d'une chose, on n'a plus rien à chercher ni à demander quant à la cause formelle. Et ainsi je puis seulement me demander, pourquoi mon esprit est, & pourquoi l'étendue est; & alors je dois répondre par la cause efficiente, que c'est parce que Dieu a créé l'un & l'autre.

Comme donc il est clair *que je pense*, il est clair aussi que je pense à quelque chose; c'est-à-dire, que je connois, & que j'apperçois quelque chose : car la pensée est essentiellement cela. Et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connoissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander à moi-même la raison pourquoi je pense à quelque chose, que pourquoi je pense; étant impossible de penser, qu'on ne pense à quelque chose. Mais je puis bien me demander pourquoi je pense à une chose plutôt qu'à une autre?

Les changements, qui arrivent dans les substances simples, ne font pas qu'elles soient autre chose que ce qu'elles étoient; mais seulement qu'elles sont d'une autre maniere qu'elles n'étoient. Et c'est ce qui doit faire distinguer les choses, ou les substances, d'avec les modes ou manieres d'être, que l'on peut appeller aussi des modifications. Mais les vraies modifications ne se pouvant concevoir sans concevoir la substance dont elles sont modifications, si ma nature est de penser, & que je puisse penser à diverses choses sans changer de nature, il faut que ces diverses pensées ne soient que différentes modifications de la pensée, qui fait ma nature. Peut-être qu'il y a quelque pensée en moi qui ne change point, & qu'on pourroit prendre pour l'essence de mon ame. (Ce n'est qu'un doute que je propose; car cela n'est point nécessaire à ce que j'ai à dire dans la suite.) J'en trouve deux, qu'on pourroit croire être telles: la pensée de l'être universel, & celle qu'a l'ame de soi-même; car il semble que l'une & l'autre se trouve dans toutes les autres pensées. Celle de l'être universel; parce qu'elle enferme toute l'idée de l'être, notre ame ne connoissant rien que sous la notion d'être ou possible ou existant. Et la pensée que notre ame a de soi-même, parce que, quoi que ce soit que je connoisse, je connois que je le connois, par une certaine réflexion virtuelle, qui accompagne toutes mes pensées.

Je me connois donc moi-même, en connoissant toutes les autres choses. Et en effet, c'est par-là principalement, ce me semble, que l'on doit distinguer les êtres intelligents, de ceux qui ne le sont pas; de ce que les premiers *sunt conscia sui*, & *suæ operationis*, & les

les autres non. C'eſt-à-dire, que les uns connoiſſent qu'ils ſont, & qu'ils agiſſent, & que les autres ne le connoiſſent point : ce qui ſe dit plus heureuſement en latin qu'en françois. VII. Cl. N°. V.

Mais, quelque ſoin que nous prenions de nous conſulter nous-mêmes, nous ne ſentons point qu'il y ait autre choſe dans les penſées de notre ame qui peuvent changer, & que nous jugeons par-là n'en être que des modifications, que dans celles qui ne changent point. Car, dans les unes & dans les autres, nous ne voyons autre choſe que la perception & la connoiſſance d'un objet. Nous ne ferions donc que nous embarraſſer & nous éblouir, ſi nous voulions chercher comment la perception d'un objet peut être en nous, ou ce que l'on entend par-là ; parce que nous trouverons, ſi nous y voulons prendre garde, que c'eſt la même choſe, que de demander comment la matiere peut être diviſible ou figurée, ou ce que l'on entend par être diviſible & figuré. Car, puiſque la nature de l'eſprit eſt, d'appercevoir les objets, les uns néceſſairement, pour parler ainſi, & les autres contingemment, il eſt ridicule de demander, d'où vient que notre eſprit apperçoit les objets. Et ceux qui ne veulent pas voir ce que c'eſt qu'appercevoir les objets, en ſe conſultant eux-mêmes, je ne ſais pas comment le leur faire mieux entendre.

Ainſi, au regard de la cauſe formelle de la perception des objets, il n'y a rien à demander ; car rien ne peut être plus clair, pourvu qu'on ne s'arrête qu'à ce que l'on voit clairement dans ſoi-même, & qu'on n'y mêle point d'autres choſes, que l'on n'y voit point, mais qu'on s'eſt imaginé fauſſement y devoir être : ce qui a produit toutes les erreurs des hommes touchant leur ame, comme S. Auguſtin l'a très-judicieuſement remarqué dans le livre 10 de la Trinité.

Mais la ſeule queſtion raiſonnable, que l'on peut faire ſur cela, ne peut regarder que la cauſe efficiente de nos perceptions contingentes ; c'eſt-à-dire, ce qui eſt cauſe que nous penſons tantôt à une choſe, & tantôt à une autre ; car pour les néceſſaires, on ne peut douter que ce ne ſoit Dieu. Et c'eſt de quoi nous nous réſervons à parler à la fin de ce Traité.

CHAPITRE III.

Que l'Auteur de la Recherche de la Vérité *a parlé autrement des Idées, dans les deux premiers Livres de son ouvrage, que dans le troisieme Livre, où il en traite exprès.*

VII. Cl. N°. V. CE que je viens de dire, de l'ame & de ses perceptions, est si conforme à nos notions naturelles, que l'Auteur même de la *Recherche de la Vérité* en a parlé de la même sorte, quand il n'a consulté que les premieres notions qui lui sont venues dans l'esprit sur cela, & qu'il ne les a point embrouillées par d'autres notions philosophiques, qu'il a cru trop facilement être véritables dans le fond, & n'avoir besoin que d'être rectifiées.

Voici donc, premiérement, ses sentiments purs & naturels touchant cette matiere; & nous verrons qu'il y a très-peu de chose qui ne se puisse très-bien accorder avec ce que nous venons de dire, quoiqu'il y ait peut-être quelques expressions ambiguës, & qu'il a pu prendre dans le faux sens de ces idées mal entendues, mais qui, de soi-même, peuvent aussi être prises dans le sens de la vérité.

Il dit généralement, tout au commencement du III Livre, *que, si par l'essence d'une chose, on entend ce que l'on conçoit le premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque, on ne peut douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée.*

Mais il explique plus au long ce qui se passe dans notre ame, dans le I Chapitre du I Livre, en se servant de la comparaison de la matiere avec l'esprit.

" La matiere, ou l'étendue, renferme en elle deux propriétés,
„ ou deux facultés. La premiere faculté est, celle de recevoir diffé-
„ rentes figures : & la seconde est, la capacité d'être mue. De mê-
„ me l'esprit de l'homme renferme deux facultés. La premiere, qui
„ est *l'entendement*, est celle de recevoir plusieurs *Idées*, c'est-à-dire,
„ d'appercevoir plusieurs choses. La seconde, qui est *la volonté*, est
„ celle de recevoir plusieurs *inclinations*, ou de vouloir différentes
„ choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent
„ entre la premiere des deux facultés, qui appartiennent à la ma-
„ tiere, & la premiere de celles qui appartiennent à l'esprit.

Remarquez bien ces paroles : *recevoir plusieurs Idées* ; *c'est-à-dire*, *appercevoir plusieurs choses* ; car on n'aura besoin dans la suite, que de mettre cette définition en la place du défini, pour ruiner la fausse notion des *Idées* qu'il donne ailleurs, en voulant que nous les concevions comme de certains *êtres représentatifs* des objets, réellement distingués des perceptions & des objets. VII. Cl. N°. V.

" L'étendue est capable de recevoir de deux sortes de figures. Les „ unes sont seulement extérieures ; comme la rondeur à un morceau „ de cire : les autres sont intérieures, & ce sont celles qui sont pro- „ pres à toutes les petites parties dont la cire est composée : car il „ est indubitable, que toutes les petites parties, qui composent un „ morceau de cire, ont des figures fort différentes de celles qui „ composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure*, „ celle qui est extérieure ; & j'appelle *configuration*, la figure qui „ est intérieure, & qui est nécessairement propre à la cire, afin „ qu'elle soit ce qu'elle est.

„ On peut dire de même, que les idées de l'ame sont de deux „ sortes, en prenant le nom d'idée, en général, pour tout ce que „ l'esprit apperçoit immédiatement. Les premieres nous représentent „ quelque chose hors de nous ; comme celle d'un quarré, d'une „ maison, &c. Les secondes ne nous représentent que ce qui se pas- „ se dans nous ; comme nos sensations, la douleur, le plaisir, &c. „ Car on fera voir, dans la suite, que ces denieres idées ne sont „ rien autre chose, qu'une maniere d'être de l'esprit : & c'est pour „ cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit ".

Les définitions des mots sont libres. Il est fâcheux néanmoins de donner à une espece le nom du genre, & ne le point donner du tout à l'autre espece ; car cela peut empêcher qu'on ne considere cette autre espece, comme ayant part à la notion du genre. Et ainsi, pour éviter cet inconvénient, qu'il me soit permis aussi de faire mon Dictionnaire, & de dire que la perception d'un quarré est une modification de mon ame, aussi-bien que la perception d'une couleur : car la perception d'un quarré est quelque chose à mon ame. Or ce n'en est pas l'essence : c'en est donc une modification. De plus, selon cet Auteur, la perception d'un quarré est à mon ame ce que la figure est à l'étendue. Or la figure est une modification de l'étendue : donc recevoir l'idée d'un quarré, c'est-à-dire appercevoir un quarré, est une modification de mon ame. Cependant il faut encore remarquer ici, qu'il prend le mot d'idée pour *perception*, & non pour un certain *être représentatif*, dont il prétend ailleurs que nous avons be-

VII. CL. N°. V. soin pour appercevoir les choses. Car il demeure d'accord, dans le III livre, Part. II. Chap. 1. qu'au regard des sensations ; c'est-à-dire, dans les perceptions des couleurs, de la lumiere, &c. l'ame n'a pas besoin de ces *êtres représentatifs* : & cependant il appelle ces perceptions des *idées*.

On pourroit appeller aussi les inclinations de l'ame, des modifications de la même ame. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une maniere d'être de l'ame, on pourroit l'appeller modification de l'ame.

Cela me suffit. Quelque raison qu'il croie avoir de ne la pas appeller *modification*, ce m'est assez qu'elle en soit une, comme il l'avoue, pour la croire telle, & l'appeller de ce nom.

Il dit ensuite, que notre ame est entiérement passive au regard des perceptions, mais non au regard des inclinations. D'où j'aurois à tirer des conséquences très-importantes ; mais je les réserve pour un autre lieu, parce qu'elles ne regardent que la cause des idées, & non leur *nature*. Or c'est de *la nature des idées* que je veux présentement vous entretenir. C'est pourquoi je me contente de vous faire remarquer, que *l'Auteur de la Recherche de la vérité*, ayant souvent parlé de ces *idées* dans ce premier chapitre de son livre, il a marqué en diverses manieres, que les *idées des objets*, & *les perceptions des objets*, étoient la même chose. Et, ce qui est remarquable, afin qu'on ne croie pas que cela lui est échappé, c'est que, dans la II Partie du II livre, il continue à prendre le mot *d'idée* dans la même notion, sur-tout dans le III Chapitre. Car ce qu'il appelle, dans le titre de ce chapitre, *la liaison mutuelle des idées de l'esprit, & des traces du cerveau*, il l'appelle dans le Chapitre même, *la correspondance naturelle & mutuelle des pensées de l'ame, & des traces du cerveau*. Il croyoit donc alors, qu'*idées* étoit la même chose que *pensées*. Et on n'a aussi qu'à lire ce chapitre, pour être convaincu qu'il y prend par-tout pour deux termes synonymes, *les idées & les pensées*. Cependant il est clair, que, quand il parle à fond de la *nature des Idées*, dans la II Partie du III livre, & dans les Eclaircissements, ce ne sont plus *les pensées de l'ame & les perceptions des objets*, qu'il appelle *Idées*; mais de certains *êtres représentatifs des objets*, différents de ces *perceptions*, qu'il dit *exister véritablement*, & *être nécessaires pour appercevoir tous les objets matériels*.

Je veux bien ne me pas arrêter à la contradiction qui paroît en cela ; car il pourroit n'y en avoir pas, mais seulement un manquement d'exactitude, en ce qu'il auroit pris un même mot en deux différentes ma-

nieres, fans nous en avoir fuffifamment avertis. Mais je foutiens deux chofes. VII. Cl. N°. V.

La premiere, que les Idées prifes en ce dernier fens, font de vraies chimeres, qui n'ayant été inventées que pour nous mieux faire comprendre comment notre ame, qui eft immatérielle, peut connoître les chofes matérielles que Dieu a créées, nous le fait fi peu entendre, que le fruit de ces fpéculations eft, de nous vouloir perfuader, après un long circuit, que Dieu n'a donné aucun moyen à nos ames d'appercevoir les corps réels & véritables qu'il a créés; mais feulement des corps intelligibles, qui font hors d'elle, & qui reffemblent aux corps réels.

La feconde eft, que cet Auteur, qui eft l'homme du monde qui parle avec le plus de force contre ceux qui quittent les notions claires qu'ils trouvent en eux-mêmes, pour fuivre des notions confufes qui leur font reftées des préjugés de leur enfance, n'eft tombé lui-même dans les penfées extraordinaires que j'entreprends de réfuter, que pour ne s'être pu défaire entiérement de ces préjugés, & en avoir retenu un faux principe, qui lui eft commun avec prefque tous les Philofophes de l'Ecole; mais qui l'a mené dans des fentiments plus étranges que les autres, parce qu'il l'a pouffé plus loin qu'eux; comme, de plufieurs qui fe font détournés du vrai chemin, il n'y en a point qui s'égare davantage, que celui qui court avec plus de force.

C'eft par ce dernier, Monfieur, que je commencerai; car on reconnoîtra plus facilement la fauffeté des paradoxes qu'il a avancés fur cette matiere, quand on en aura découvert la caufe. Pardonnez-moi, Monfieur, fi je me fers de termes fi forts. Ce n'eft, ce me femble, que l'amour de la vérité, & le defir de la faire mieux entendre, qui m'y oblige, fans que je ceffe pour cela d'avoir toujours beaucoup d'eftime pour la perfonne que je réfute. Je trouve feulement en ceci un grand exemple de l'infirmité humaine, qui fait que des efprits, fort éclairés d'ailleurs & fort pénétrants, peuvent tomber en de fort grandes erreurs, en philofophant fur ces matieres abftraites, fi-tôt qu'ils fe font laiffé aller, par mégarde, à fuivre, comme vrai, un principe commun, qu'ils n'ont pas pris affez de foin d'examiner, qui fe trouve n'être pas vrai; car la fauffeté eft féconde, auffi-bien que la vérité : un faux principe, qu'on aura admis pour vrai, faute d'y avoir pris garde d'affez près, n'étant pas moins capable de nous engager en des opinions très-abfurdes, qu'un feul principe, véritable & important, eft capable de nous découvrir beaucoup d'autres vérités.

CHAPITRE IV.

Que ce que l'Auteur de la Recherche de la Vérité dit de la nature des Idées, *dans son III Livre, n'est fondé que sur des imaginations, qui nous sont restées des préjugés de l'enfance.*

VII. Cl. N°. V. COmme tous les hommes ont été d'abord enfants, & qu'alors ils n'étoient presque occupés que de leur corps, & de ce qui frappoit leurs sens, ils ont été long-temps sans connoître d'autre vue que la vue corporelle, qu'ils attribuoient à leurs yeux; & ils n'ont pu s'empêcher de remarquer deux choses dans cette vue. L'une, qu'il falloit que l'objet fût devant nos yeux, afin que nous le pussions voir: ce qu'ils ont appellé *présence*, & c'est ce qui leur a fait regarder cette présence de l'objet comme une condition nécessaire pour voir. L'autre, qu'on voyoit aussi quelquefois les choses visibles dans les miroirs, ou dans l'eau, ou d'autres choses qui nous les représentoient; & alors ils ont cru, quoique par erreur, que ce n'étoit pas les corps mêmes que l'on voyoit, mais leurs images. Voilà la seule idée qu'ils ont eue long-temps de ce qu'ils ont appellé voir *:* d'où il est arrivé, qu'ils se sont accoutumés, par une longue habitude, à joindre à l'idée de ce mot, l'une ou l'autre de ces deux circonstances *:* de la présence de l'objet dans la vue directe; ou de voir seulement l'objet par son image, dans la vue réfléchie par des miroirs. Or on fait assez la peine qu'on a de séparer les idées qui ont accoutumé de se trouver ensemble dans notre esprit, & que c'est une des causes les plus ordinaires de nos erreurs.

Mais les hommes, avec le temps, se sont apperçus qu'ils connoissoient diverses choses, qu'ils ne pouvoient voir par leurs yeux, ou parce qu'elles étoient trop petites, ou parce qu'elles n'étoient pas visibles, comme l'air; ou parce qu'elles étoient trop éloignées, comme les villes des pays étrangers, où nous n'avons jamais été. C'est ce qui les a obligés de croire, qu'il y avoit des choses que nous voyons par l'esprit, & non par les yeux. Ils eussent mieux fait, s'ils eussent conclu qu'ils ne voyoient rien par les yeux, mais tout par l'esprit, quoiqu'en différentes manieres. Mais il leur a fallu bien du temps pour en venir jusques-là. Quoi qu'il en soit, s'étant imaginés que la vue de l'esprit étoit à peu près semblable à celle qu'ils avoient attribuée aux yeux, ils n'ont pas manqué, comme c'est l'ordinaire, de transférer ce

mot à l'esprit, avec les mêmes conditions qu'ils s'étoient imaginés qui l'accompagnoient, quand ils l'appliquoient aux yeux. VII. Cl. N°. V.

La premiere étoit, la présence de l'objet. Car ils n'ont point douté, & ils ont pris pour un principe certain, aussi-bien au regard de l'esprit que des yeux, qu'il falloit qu'un objet fût présent pour être vu. Mais, quand les Philosophes ; c'est-à-dire, ceux qui croyoient connoître mieux la nature que le vulgaire, & qui n'avoient pas laissé de se laisser prévenir par ce principe, sans l'avoir jamais bien examiné, ont voulu s'en servir pour expliquer la vue de l'esprit, ils se sont trouvés bien empêchés : car quelques-uns avoient reconnu que l'ame étoit immatérielle ; & les autres, qui la croyoient corporelle, la regardoient comme une matiere subtile, enfermée dans le corps, dont elle ne pouvoit pas sortir pour aller trouver les objets de dehors, ni les objets de dehors s'aller joindre à elle. Comment donc les pourra-t-elle voir, puisqu'un objet ne peut être vu s'il n'est présent ? Pour sortir de cette difficulté, ils ont eu recours à l'autre maniere de voir, qu'ils avoient aussi accoutumé d'appliquer à ce mot au regard de la vue corporelle, qui est, de voir les choses, non par elles-mêmes, mais par leurs images ; comme quand on voit les corps dans des miroirs : car, comme j'ai déja dit, ils croyoient, & presque tout le monde le croit encore, que ce n'est pas alors les corps que l'on voit, mais seulement leurs images. Ils s'en sont tenus là ; & ce préjugé a eu tant de force sur leur esprit, qu'ils n'ont pas cru qu'il y eût seulement le moindre sujet de douter que cela ne fût ainsi. De sorte que, le supposant comme une vérité certaine & incontestable, ils ne se sont plus mis en peine que de chercher quelles pouvoient être ces images, ou ces *êtres représentatifs* des corps, dont l'esprit avoit besoin pour appercevoir les corps.

Une autre chose, qui revient néanmoins à ce que nous venons de dire, & n'en est guere différente, a encore fortifié ce préjugé. C'est que nous avons une pente naturelle à vouloir connoître les choses par des exemples & des comparaisons ; parce que, si on y prend garde, on reconnoîtra que l'on a toujours de la peine à croire ce qui est singulier, & dont on ne peut donner d'exemple. Lors donc que les hommes ont commencé à s'appercevoir que nous voyons les choses par l'esprit, au lieu de se consulter eux-mêmes, & de prendre garde à ce qu'ils voyoient clairement se passer dans leur esprit, quand ils connoissoient les choses, ils se sont imaginés qu'ils l'entendroient mieux par quelque comparaison. Et parce que, depuis la plaie du péché, l'amour que nous avons pour le corps nous y applique davantage, ce qui

VII. Cl. N°. V. nous fait croire que nous connoiſſons beaucoup mieux & plus facilement les choſes corporelles que les ſpirituelles, c'eſt dans les corps qu'ils ont cru devoir chercher quelque comparaiſon, propre à leur faire comprendre comment nous voyons par l'eſprit tout ce que nous concevons, & principalement les choſes matérielles. Et ils n'ont pas pris garde, que ce n'étoit pas le moyen d'éclaircir, mais plutôt d'obſcurcir, ce qui leur eût été très-clair, s'ils ſe fuſſent contentés de le conſidérer en eux-mêmes. Car l'eſprit & le corps étant deux natures tout-à-fait diſtinctes, & comme oppoſées, & dont par conſéquent les propriétés ne doivent rien avoir de commun, on ne peut que ſe brouiller en voulant expliquer l'une par l'autre; & c'eſt auſſi une des ſources les plus générales de nos erreurs, de ce qu'en mille rencontres, nous appliquons au corps les propriétés de l'eſprit, & à l'eſprit les propriétés du corps.

Quoi qu'il en ſoit, ils n'ont pas été aſſez éclairés pour éviter cet écueil. Ils ont voulu, à toute force, avoir une comparaiſon priſe du corps, pour faire mieux entendre (à ce qu'ils croyoient) & à eux-mêmes & aux autres, comment notre eſprit pouvoit voir les choſes matérielles : car c'eſt ce qu'ils trouvoient, & ce qu'on trouve encore, de plus difficile à comprendre; & ils n'ont pas eu de peine à la trouver. Elle s'eſt offerte comme d'elle-même, par cette autre prévention, qu'il doit y avoir au moins beaucoup de reſſemblance entre les choſes qui ont un même nom. Or ils avoient donné, comme j'ai déja remarqué le même nom à la vue corporelle & à la vue ſpirituelle; & c'eſt ce qui les a fait raiſonner ainſi. Il faut qu'il ſe paſſe quelque choſe d'à-peu-près ſemblable dans la vue de l'eſprit que dans la vue du corps. Or, dans cette derniere, nous ne pouvons voir que ce qui eſt préſent; c'eſt-à-dire, ce qui eſt devant nos yeux: ou ſi nous voyons quelquefois les choſes qui ne ſont pas devant nos yeux, ce n'eſt que par des images qui nous les repréſentent : il faut donc que c'en ſoit de même dans la vue de l'eſprit. Il ne leur en a pas fallu davantage pour ſe faire un principe certain de cette maxime : que nous ne voyons, par notre eſprit, que les objets qui ſont préſents à notre ame : ce qu'ils n'ont pas entendu d'une *préſence objective*, ſelon laquelle une choſe n'eſt objectivement dans notre eſprit que parce que notre eſprit la connoît; de ſorte que ce n'eſt qu'exprimer la même choſe diverſement, que de dire, qu'une choſe eſt objectivement dans notre eſprit, (&, par conſéquent, *lui eſt préſente*) & qu'elle eſt connue de notre eſprit. Ce n'eſt pas ainſi qu'ils ont pris ce mot de *préſence*; mais ils l'ont entendu d'une préſence préalable à la perception de l'objet, & qu'ils ont jugée néceſſaire

nécessaire, afin qu'il fût en état de pouvoir être apperçu; comme ils avoient trouvé, à ce qu'il leur sembloit, que cela étoit nécessaire dans la vue. Et de-là ils ont passé bien vîte dans l'autre principe : que tous les corps, que notre ame connoît, ne pouvant pas lui être présents par eux-mêmes, il falloit qu'ils lui fussent présents par des images qui les représentassent. Et les Philosophes se sont encore plus fortifiés que le peuple dans cette opinion, parce qu'ils avoient la même pensée au regard de la vue corporelle; s'étant imaginés, que nos yeux mêmes n'apperçoivent leurs objets que par des images qu'ils ont appellées des especes intentionnelles, dont ils croyoient avoir une preuve convaincante, par ce qui arrive dans une chambre, lorsque l'ayant toute fermée, à la réserve d'un seul trou, & ayant mis au devant de ce trou un verre en forme de lentille, on étend derriere, à certaine distance, un linge blanc, sur qui la lumiere, qui vient de dehors forme ces images, qui représentent parfaitement à ceux qui sont dans la chambre, les objets de dehors qui sont vis-à-vis. VII. Cl. N°. V.

Ils ont donc reçu encore cet autre principe comme incontestable : que l'ame ne voit les corps que par des images ou especes qui les représentent. Et ils ont tiré de-là différentes conclusions, selon leur différente maniere de philosopher, & quelques-unes de fort méchantes. Car voici comme raisonne M. Gassendi, ou plutôt ceux dont il propose les pensées, comme des objections auxquelles il souhaitoit que M. Descartes satisfit : *Notre ame ne connoît les corps que par des idées qui les représentent : or ces idées ne pourroient pas représenter des choses matérielles & étendues, si elles n'étoient elles-mêmes matérielles & étendues : elles le sont donc. Mais afin qu'elles servent à l'ame, à connoître les corps, il faut qu'elles soient présentes à l'ame; c'est-à-dire, qu'elles soient reçues dans l'ame : or ce qui est étendu ne peut être reçu que dans une chose étendue : donc il faut que l'ame soit étendue, & par conséquent corporelle.* Quelque damnable que soit cette conclusion, je ne vois pas qu'il soit facile de ne la pas admettre, si on en admet les principes ; ce qui doit faire juger que ces principes ne sauroient être vrais.

Néanmoins, les autres Philosophes, qui auroient eu horreur d'une telle conséquence, ont cru l'éviter, en disant que ces idées des corps sont d'abord matérielles & étendues; mais qu'avant que d'être reçues dans l'ame, elles sont spiritualisées, comme les matieres grossieres se subtilisent en passant par l'alambic. Je ne sais s'ils se servent de cette comparaison; mais c'est à quoi revient ce qu'ils disent; *que les idées des corps,*

VII. Cl. *qu'ils appellent especes impresses, étant d'abord matérielles & sensibles;*
N°. V. *sont rendues intelligibles & immatérielles par l'intellect agent; & que, par-là, elles deviennent propres à être reçues dans l'intellect patient.*

Je ne m'étonne pas que la plupart des Philosophes aient raisonné de la sorte, après avoir reçu aveuglément ces deux principes comme incontestables : *Que l'ame ne pouvoit appercevoir que les objets qui lui étoient présents, & que les corps ne lui pouvoient être présents que par de certains êtres représentatifs, appellés idées ou especes, qui tenoient leur place, leur étant semblables, & qui, au lieu d'eux étoient unis intimément à l'ame.* Mais que l'Auteur du livre *de la Recherche de la Vérité*, qui fait profession de suivre une route toute différente, les ait reçus, aussi-bien qu'eux, sans autre examen, rien en vérité n'est plus étonnant.

Car il sait mieux que personne, que la comparaison de la vue corporelle avec la spirituelle, sur laquelle apparemment tout cela est fondé, est fausse en toutes manieres : non seulement, parce que c'est l'ame, & non pas les yeux qui voient; mais aussi, parce que, quand ce seroit les yeux qui verroient, ou l'ame, en tant qu'elle est dans les yeux, on ne trouveroit rien dans cette vue qui pût servir à autoriser les deux choses que les Philosophes de l'Ecole prétendent se devoir trouver dans celle de l'esprit. La premiere est, la présence de l'objet, qu'ils disent devoir être uni intimément à l'ame. Or c'est tout le contraire dans la vue du corps. Car, quoiqu'en parlant populairement, on dise que l'objet doit être présent à nos yeux, afin que nous le voyions, ce qui a été la cause de l'erreur, néanmoins, en parlant exactement & philosophiquement, c'est tout l'opposé. Il en doit être absent; puisqu'il en doit être éloigné, & que ce qui seroit dans l'œil ou trop près de l'œil, ne se pourroit voir.

Il en est de même de la deuxieme condition, qui est de voir de certains êtres représentatifs, qui étant semblables aux objets, nous les font connoître. Il sait bien que nos yeux ne voient rien de tel, ni notre ame par nos yeux. Il sait que, quand on se voit dans un miroir, c'est soi-même que l'on voit, & non point son image. Il sait bien, que ces petits êtres voltigeants par l'air, & dont il devroit être tout rempli, que l'Ecole appelle des *especes intentionnelles*, ne sont que des chimeres. Et enfin, il sait bien, que, quoique les objets que nous regardons forment des images assez parfaites dans le fond de nos yeux, il est certain néanmoins, que nos yeux ne voient point ces petites images peintes dans la rétine, & que ce n'est point en cela qu'elles servent à la vision, mais d'une autre maniere, que M. Descartes a expliquée dans sa Dioptrique.

C'eſt donc aſſurément une choſe fort ſurprenante, qu'ayant ſi bien connu la fauſſeté de tout ce qui a donné lieu à ces préjugés, il n'ait pas laiſſé d'en être ſi perſuadé, qu'il les a pris, ſans héſiter, pour les fondements inébranlables de tout ce qu'il avoit à nous dire ſur cette matiere. Car c'eſt ce qu'il fait dans ſon III Livre, Partie II, qui eſt, de DE LA NATURE DES IDÉES; & dont le premier Chapitre a pour titre : *Ce qu'on entend par idée. Qu'elles exiſtent véritablement, & qu'elles ſont néceſſaires pour appercevoir les objets matériels* : par où l'on voit ce qu'il a deſſein de prouver. Et voici comme il s'y prend, pour l'établir ſur des principes certains. VII. Cl. N°. V.

Je crois, dit-il, *que tout le monde tombe d'accord* (voilà comme parlent tous ceux qui veulent que l'on juge des choſes par les préjugés ordinaires) *que nous n'appercevons point les objets qui ſont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le ſoleil, les étoiles, & une infinité d'objets hors de nous; & il n'eſt pas vraiſemblable que l'ame ſorte du corps, & qu'elle aille, pour ainſi dire, ſe promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes : & l'objet immédiat de notre eſprit, lorſqu'il voit le ſoleil, par exemple, n'eſt pas le ſoleil; mais quelque choſe qui eſt intimément uni à notre ame : & c'eſt ce que j'appelle Idée. Ainſi, par ce mot* Idée, *je n'entends ici autre choſe, que ce qui eſt l'objet immédiat, où le plus proche de l'eſprit, quand il apperçoit quelque choſe. Il faut bien remarquer, qu'afin que l'eſprit apperçoive quelque objet, il eſt abſolument néceſſaire que l'idée de cet objet lui ſoit actuellement préſente : il n'eſt pas poſſible d'en douter.*

Voilà, Monſieur, comme il entre en matiere. Il n'examine pas ſi ce qu'il ſuppoſe comme indubitable, parce qu'on le croit ainſi d'ordinaire, doit être reçu ſans examen. Il n'en doute point : il le prend pour un de ces premiers principes qu'il ne faut qu'enviſager avec un peu d'attention, pour n'en point douter. Il ne ſe met donc point en peine de nous le perſuader par aucune preuve. Il lui ſuffit de nous dire, *qu'il croit que tout le monde en tombe d'accord.*

Cependant, vous voyez qu'après nous avoir fait entendre, dans le premier Chapitre de tout ſon ouvrage, que *l'idée d'un objet* étoit la même choſe que *la perception de cet objet*, il nous en donne ici toute une autre notion. Car ce n'eſt plus *la perception des corps* qu'il en appelle l'*idée*; mais c'eſt un certain *être repréſentatif* des corps, qu'il prétend être néceſſaire pour ſuppléer à l'abſence des corps, qui ne ſe peuvent unir intimément à l'ame, comme *cet être repréſentatif*, qui, pour cette raiſon, eſt *l'objet immédiat & le plus proche de l'eſprit, quand*

VII. Cl. N°. V. *il apperçoit quelque chose.* Il ne dit pas, qu'il est dans l'esprit, & qu'il en est une modification, comme il devoit dire, s'il n'avoit entendu par-là que la perception de l'objet; mais seulement, qu'il est *le plus proche de l'esprit*; parce qu'il regarde cet *être représentatif*, comme réellement distingué de notre esprit aussi-bien que de l'objet.

Cela se voit encore, en ce qu'il dit dans la page suivante, que l'ame & tout ce qui est dans l'ame comme ses pensées & ses manieres de penser, se voit sans idées : ce qui feroit une contradiction visible, si, par *l'idée d'un objet*, on n'entendoit autre chose *que la perception de cet objet.* Car ce seroit dire, que l'ame s'apperçoit sans s'appercevoir, & qu'elle se connoît sans se connoître. Il est donc clair, qu'il a voulu marquer par-là, qu'afin que l'ame se connoisse, elle n'a pas besoin d'un *être représentatif*, qui supplée à son absence; parce qu'elle est toujours présente à soi-même.

Enfin, ce qu'il dit à la fin du Chapitre montre assez que ce qu'il entend par ce mot *d'idée*, en cet endroit, ne peut être *la perception de l'objet*, mais un *être représentatif*, qui tient la place de l'objet dans la connoissance des choses matérielles, à cause qu'elles sont absentes, & que l'ame ne peut voir que ce qui lui est présent.

Liv. III. Part. II. Chap. I. p. 190. *Je parle principalement ici des choses matérielles, qui certainement ne peuvent s'unir à notre ame, de la façon qui est nécessaire afin qu'elle les apperçoive, parce qu'étant étendues, & l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entr'elles. Outre que nos ames ne sortent point du corps, pour mesurer la grandeur des cieux ; & par conséquent elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées qui les représentent. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.* On ne pourroit parler avec plus de confiance, quand on n'auroit à proposer que des choses aussi claires que des axiomes de Géométrie. Aussi poursuit-il du même ton.

Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire, que les idées que nous avons des corps, & de tous les autres objets que nous n'appercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps & de ces objets : ou bien, que notre ame ait la puissance de produire ces idées : ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant : ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet : ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps : ou enfin, qu'elle soit unie avec un être tout parfait, & qui renferme généralement toutes les perfections des êtres créés.

Si ces prétendus *êtres représentatifs* des corps n'étoient pas de pures chimeres, j'avouerois sans peine, qu'il faudroit qu'ils se trouvassent dans notre ame par quelqu'une de ces cinq manieres. Mais

comme je suis persuadé qu'il n'y a rien de plus chimérique, j'ai dernier étonnement de ce que notre ami, qui a détruit tant d'autres chimeres semblables, ait pu donner dans celle-ci. VII. Cl. N°. V.

La conclusion a le même air de confiance; mais accompagnée de quelques termes modestes, dont ne laissent pas de se servir ceux qui sont le plus persuadés qu'ils n'avancent rien qui ne soit de la derniere clarté.

Nous ne saurions voir les objets qu'en l'une de ces manieres. Examinons quelle est celle qui semble la plus vraisemblable de toutes sans préoccupation, & sans nous effrayer de la difficulté de cette question: peut-être que nous la résoudrons assez clairement, quoique nous ne prétendions pas donner ici des démonstrations incontestables pour toutes sortes de personnes; mais seulement des preuves très-convaincantes, pour ceux, au moins, qui les méditeront avec une attention sérieuse; car on passeroit peut-être pour téméraire, si l'on parloit autrement.

Et moi, Monsieur, je ne crains point de passer pour téméraire, en vous disant deux choses. L'une, que ces idées, prises pour des *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, n'étant point nécessaires à notre ame pour voir les corps, il n'est, par conséquent, nullement nécessaire qu'elles soient en elle par aucune de ces cinq manieres. L'autre, que la moins vraisemblable de toutes ces manieres, & par laquelle on peut le moins expliquer comment notre ame voit les corps, est celle que notre ami a préférée à toutes les autres.

CHAPITRE V.

Que l'on peut prouver géométriquement la fausseté des Idées, *prises pour des êtres* représentatifs. *Définitions, Axiomes, Demandes pour servir de principes à ces démonstrations.*

JE crois, Monsieur, pouvoir démontrer à notre ami, la fausseté de *ces êtres représentatifs*, pourvu qu'il se veuille rendre de bonne foi à ce qu'il a lui-même dit tant de fois que l'on devoit observer, pour trouver la vérité dans la Métaphysique, aussi bien que dans les autres sciences naturelles; qui est, de ne recevoir pour vrai que ce qui est clair & évident, & de ne se point servir de prétendues au-

 tités, dont nous n'avons point d'idées claires, pour expliquer les effets de la nature, soit corporelle, soit spirituelle. Je tenterai même de le prouver par la méthode des Géometres.

DÉFINITIONS.

1°. J'appelle ame ou esprit la substance qui pense.

2°. Penser, connoitre, appercevoir, sont la même chose.

3°. Je prends aussi pour la même chose, l'*idée* d'un objet & la perception d'un objet. Je laisse à part s'il y a d'autres choses, à qui on puisse donner le nom d'*idée.* Mais il est certain qu'il y a des *idées* prises en ce sens; & que ces idées sont ou des attributs, ou des modifications de notre ame.

4°. Je dis qu'un objet est présent à notre esprit, quand notre esprit l'apperçoit & le connoît. Je laisse encore à examiner s'il y a une autre présence de l'objet, préalable à la connoissance, & qui soit nécessaire afin qu'il soit en état d'être connu. Mais il est certain que la maniere dont je dis qu'un objet est présent à l'esprit, quand il en est connu, est incontestable, & que c'est ce qui fait dire, qu'une personne que nous aimons nous est souvent présente à l'esprit, parce que nous y pensons souvent.

5°. Je dis qu'une chose est *objectivement* dans mon esprit, quand je la conçois. Quand je conçois le soleil, un quarré, un son, le soleil, le quarré, ce son, sont objectivement dans mon esprit; soit qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas hors de mon esprit.

6°. J'ai dit que je prenois pour la même chose *la perception & l'idée.* Il faut néanmoins remarquer, que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports: l'un à l'ame, qu'elle modifie: l'autre à la chose apperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'ame; & que le mot de *perception* marque plus directement le premier rapport, & celui d'*idée* le dernier. Ainsi *la perception* d'un quarré, marque plus directement mon ame comme appercevant un quarré; & *l'idée* d'un quarré, marque plus directement le quarré, en tant qu'il est *objectivement* dans mon esprit. Cette remarque est très-importante pour résoudre beaucoup de difficultés, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez, que ce ne sont point deux entités différentes, mais une même modification de notre ame, qui enferme essentiellement ces deux rapports; puisque je ne puis avoir de perception, qui ne soit tout ensemble la perception de mon esprit, comme appercevant, & la perception de quelque chose, comme apperçue, & que rien aussi ne peut être ob-

jectivement dans mon esprit (qui est ce que j'appelle *idée*) que mon esprit ne l'apperçoive. VII. Cl. N°. V.

7°. Ce que j'entends par les *êtres représentatifs*, en tant que je les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées prises pour des perceptions. Car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalités *représentatives*; puisque je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait réflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement *représentatives*.

8°. Quand on dit que nos idées & nos perceptions (car je prends cela pour la même chose) nous représentent les choses que nous concevons, & en sont les images, c'est dans tout un autre sens, que lorsqu'on dit, que les tableaux représentent leurs originaux & en sont les images, ou que les paroles, prononcées ou écrites, sont les images de nos pensées. Car, au regard des idées, cela veut dire que les choses que nous concevons sont *objectivement* dans notre esprit & dans notre pensée. Or cette *maniere d'être objectivement dans l'esprit*, est si particuliere à l'esprit & à la pensée, comme étant ce qui en fait particuliérement la nature, qu'en vain on chercheroit rien de semblable en tout ce qui n'est pas esprit & pensée. Et c'est, comme j'ai déja remarqué, ce qui a brouillé toute cette matiere des *idées*, de ce qu'on a voulu expliquer, par des comparaisons prises des choses corporelles, la maniere dont les objets sont représentés par nos idées, quoiqu'il ne puisse y avoir sur cela aucun vrai rapport entre les corps & les esprits.

9°. Quand je dis que l'*idée* est la même chose que la *perception*, j'entends par la perception, tout ce que mon esprit conçoit; soit par la premiere appréhension qu'il a des choses, soit par les jugements qu'il en fait, soit par ce qu'il en découvre en raisonnant. Et ainsi, quoiqu'il y ait une infinité de figures, dont je ne connois la nature que par de longs raisonnements, je ne laisse pas, lorsque je les ai faits, d'avoir une idée aussi véritable de ces figures, que j'en ai du cercle ou du triangle, que je puis concevoir d'abord. Et, quoique peut-être ce ne soit aussi que par raisonnement, que je suis entiérement assuré qu'il y a véritablement, hors de mon esprit, une terre, un soleil & des étoiles, l'idée qui me représente la terre, le soleil & les étoiles, comme étant vraiment existants hors de mon esprit, n'en mérite pas moins le nom d'idée, que si je l'avois eue sans avoir eu besoin de raisonner.

10°. Il y a encore une autre équivoque à démêler. C'est qu'il ne faut pas confondre *l'idée d'un objet*, avec *cet objet conçu*, à moins

VII. CL. N°. V. qu'on n'ajoute, *en tant qu'il eſt objectivement dans l'eſprit.* Car être *conçu, au regard du ſoleil* qui eſt dans le ciel, n'eſt qu'une dénomination extrinſeque, qui n'eſt qu'un rapport à la perception que j'en ai. Or ce n'eſt pas cela que l'on doit entendre, quand on dit, que *l'idée du ſoleil eſt le ſoleil même, en tant qu'il eſt objectivement dans mon eſprit.* Et ce qu'on appelle *être objectivement dans l'eſprit*, n'eſt pas ſeulement être l'objet, qui eſt le terme de ma penſée, mais c'eſt être dans mon eſprit *intelligiblement*, comme les objets ont accoutumé d'y être : & l'idée du ſoleil *eſt le ſoleil, en tant qu'il eſt dans mon eſprit*, non formellement, comme il eſt dans le ciel, mais *objectivement ;* c'eſt-à-dire, en la maniere que les objets ſont dans notre penſée : ce qui eſt une maniere d'être beaucoup plus imparfaite, que n'eſt celle par laquelle le ſoleil eſt réellement exiſtant, mais qu'on ne peut pas dire néanmoins n'être rien & n'avoir pas beſoin de cauſe.

11°. Quand je dirai que l'ame fait ceci ou cela, & qu'elle a la faculté de faire ceci ou cela, j'entends par le mot de *faire*, la perception qu'elle a des objets, qui eſt une de ſes modifications, ſans me mettre en peine de la cauſe efficiente de cette modification ; c'eſt-à-dire, ſi c'eſt Dieu qui la lui donne, ou ſi elle ſe la donne à elle-même : car cela ne regarde point la nature des *idées*; mais ſeulement leur origine, qui ſont des queſtions toutes différentes.

12°. J'appelle *faculté*, le pouvoir que je ſais certainement qu'a une choſe, ou ſpirituelle ou corporelle, ou d'agir ou de patir, ou d'être d'une telle ou telle maniere; c'eſt-à-dire, d'avoir une telle ou telle modification.

13°. Et quand cette *faculté* eſt certainement une propriété de la nature de cette choſe, je dis alors, qu'elle la tient de l'Auteur de ſa nature, qui ne peut être que Dieu.

AXIOMES

1°. On ne doit recevoir pour vrai, quand on prétend ſavoir les choſes par ſcience, que ce que l'on conçoit clairement.

2°. Rien ne nous doit faire douter de ce que nous ſavons avec une entiere certitude, quelques difficultés qu'on nous puiſſe propoſer contre.

3°. C'eſt un viſible renverſement d'eſprit, de vouloir expliquer ce qui eſt clair & certain, par des choſes obſcures & incertaines.

4°. On doit rejetter, comme imaginaires, de certaines *entités*, dont on

on n'a aucune idée claire, & qu'on voit bien qu'on n'a inventées que pour expliquer des choses qu'on s'imaginoit ne pouvoir bien comprendre sans cela.

5°. Et cela est encore plus indubitable, quand on les peut fort bien expliquer sans ces *entités*, inventées par les nouveaux Philosophes.

6°. Rien ne nous est plus certain que la connoissance que nous avons de ce qui se passe dans notre ame, quand nous nous arrêtons là. Il m'est très-certain, par exemple, que je conçois des corps, quand je crois concevoir des corps; quoiqu'il puisse n'être pas certain, que les corps que je conçois, ou soient véritablement, ou soient tels que je les conçois.

7°. Il est certain, ou par la raison, en supposant que Dieu ne sauroit être trompeur, ou au moins par la foi, que j'ai un corps, & que la terre, le soleil, la lune, & beaucoup d'autres corps, que je connois comme existants hors de mon esprit, existent véritablement hors de mon esprit.

8. La conséquence est nécessaire de l'acte au pouvoir; c'est-à-dire, qu'il est certain que qui fait une chose (prenant largement le mot de faire selon la onzieme définition) a le pouvoir de la faire; & par conséquent, que l'on doit dire qu'il a cette faculté, selon la douzieme définition.

Demandes.

Je demande que chacun fasse une sérieuse réflexion sur ce qui se passe dans son esprit, lorsqu'il connoît diverses choses, en considérant tout ce qu'il y remarquera par une simple vue; sans raisonner, ni chercher ailleurs des comparaisons, prises des choses corporelles, & en ne s'arrêtant que sur ce qu'il verra être si certain qu'il n'en puisse douter.

Et si quelqu'un ne le peut pas faire de lui-même, je lui demande qu'il me suive, & qu'il examine de bonne foi, si ce que je dirai m'être clair ne lui sera pas aussi clair & certain.

1°. Je suis assuré que je suis, parce que je pense; & qu'ainsi je suis une substance qui pense.

2°. Je suis plus certain que suis, que je ne le suis que j'ai un corps, ou qu'il y a d'autres corps: car je pourrois douter qu'il y a des corps, que je ne pourrois pas pour cela douter que je ne fusse.

3°. Je connois l'être parfait, l'être même, l'être universel; &

VII. CL. ainſi je ne puis douter que je n'en aie l'idée, en prenant *l'idée d'un*
N°. V. *objet* pour *la perception d'un objet*, ſelon la troiſieme définition.

4° Je ſuis aſſuré que je connois des corps, quand je pourrois douter s'il y en a qui exiſtent; car il me ſuffit que je les connoiſſe comme poſſibles. Et, quand je connoîtrois un corps comme exiſtant, qui ne le ſeroit pas, je me tromperois en cela; mais il ne ſeroit pas moins vrai que ce corps ſeroit objectivement dans mon eſprit, quoiqu'il n'exiſtât pas hors de mon eſprit; & ainſi je le connoîtrois, ſelon la quatrieme définition.

5°. Quand mes ſens ne pourroient m'aſſurer de l'exiſtence des choſes matérielles, la raiſon m'en aſſureroit, en ajoutant à mes ſentiments, que Dieu ne ſauroit être trompeur. Et, ſi je n'en étois pas entiérement aſſuré par la raiſon, je le ſaurois au moins par la foi (ce que je dis pour mettre la choſe dans la derniere certitude, à l'égard même de l'Auteur de la Recherche de la Vérité). Et par conſéquent, à moi, qui ai la foi outre la raiſon, il m'eſt très-certain, que, quand je vois la terre, le ſoleil, les étoiles, des hommes qui m'entretiennent, ce ne ſont point des corps ou des hommes imaginaires que je vois; mais les ouvrages de Dieu, & de véritables hommes, que Dieu a créés comme moi. Et il ne m'importe qu'entre mille de ces objets, il y en puiſſe avoir quelqu'un qui ne ſeroit que dans mon eſprit; il me ſuffit, pour ce que je prétends, que je ne puiſſe douter, de quelque côté que me vienne cette certitude, de la raiſon ou de la foi, que, pour l'ordinaire, les corps que je crois voir ſont de véritables corps, qui exiſtent hors de moi.

6°. Il ne m'eſt pas moins certain que je connois une infinité d'objets en général, & non ſeulement en particulier; comme le nombre pair en général; ce qui comprend une infinité de nombres: un nombre quarré en général, & ainſi des autres. Qu'il en eſt de même des corps; connoiſſant certainement un cube en général, un cylindre, une pyramide, quoiqu'il y en ait de chacune des ces eſpeces d'une infinité de grandeurs différentes.

7°. Je ne puis douter auſſi, que je ne connoiſſe les choſes en deux manieres; ou par une vue directe, ou par une vue expreſſément réflechie; comme quand je fais réflexion ſur l'idée ou la connoiſſance que j'ai d'une choſe, & que je l'examine avec plus d'attenion, pour reconnoître ce qui eſt enfermé dans cette idée, priſe au ſens que j'ai dit dans la troiſieme définition.

Si j'avois ici un petit *Eraſte*, je l'interrogerois, comme on a fait ſi ingénieuſement dans les *Converſations Chrétiennes*; & je ſuis certain

qu'il me répondroit fur toutes ces chofes, qu'il en eft parfaitement affuré. Au lieu que fi je lui demandois, s'il ne faut pas, outre tout cela, admettre de ces autres idées, qui font des *êtres repréfentatifs*, &c. je ne fuis pas moins certain qu'il me diroit, qu'il n'en fait rien; qu'il n'a rien à dire fur cela, & qu'il ne répond que fur les chofes dont il a des notions claires, & qu'il n'en a point de ces *êtres repréfentatifs*. Et pour l'Auteur de la Recherche de la Vérité, je croirois lui faire tort, fi j'avois le moindre doute qu'il ne reconnût de bonne foi, qu'il n'y a rien en tout cela qui ne foit très-affuré. VII. Cl. N°. V.

Mais j'ai encore à expliquer quelques autres termes, & quelques autres façons ds parler, dont je n'ai rien dit dans les *définitions*, parce qu'il m'a paru que cela demandoit plus de difcours pour le bien faire entendre, & pour prévenir des difficultés, qui ne font fondées que fur des équivoques, qui ne font point encore affez démêlées par ce que j'ai dit jufques ici. C'eft ce que je traiterai dans le chapitre fuivant.

CHAPITRE VI.

Explication de ces façons de parler. Nous ne voyons point immédiatement les chofes: ce font leurs idées qui font l'objet immédiat de notre penfée. *Et* c'eft dans l'idée de chaque chofe que nous en voyons les propriétés.

IL femble d'abord qu'on ne peut admettre pour vraies ces façons de parler: *Nous ne voyons point immédiatement les chofes : ce font leurs idées qui font l'objet immédiat de notre penfée ; & c'eft dans l'idée de chaque chofe que nous en voyons les propriétés*, qu'on ne foit obligé de recevoir la Philofophie des fauffes Idées. Car on a de la peine à comprendre, que ces façons de parler puiffent être vraies, fi, outre les objets que nous connoiffons, il n'y a quelque chofe dans notre efprit qui les repréfente.

Je ne rejette point ces façons de parler. Je les crois vraies étant bien entendues ; & je puis même demeurer d'accord de cette derniere conféquence. Mais je nie qu'il s'enfuive de-là, qu'on foit obligé d'admettre d'autres idées que celles que j'ai définies dans le chapitre précédent, définitions troifieme, fixieme & feptieme, qui n'ont rien

VII. Cl. N°. V. de commun avec les *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, qui sont les seuls que je combats, comme je l'ai marqué particuliérement dans la septieme définition.

Pour bien entendre tout ceci il faut faire deux ou trois remarques. La premiere est, que notre *pensée ou perception* est essentiellement réfléchissante sur elle-même ; ou, ce qui se dit plus heureusement en latin, *est sui conscia*: car je ne pense point, que je ne sache que je pense. Je ne connois point un quarré que je ne sache que je le connois: je ne vois point le soleil, ou, pour mettre la chose hors de tout doute, je ne m'imagine point voir le soleil, que je ne sois certain que je m'imagine de le voir. Je puis, quelque temps après, ne me pas souvenir que j'ai conçu telle & telle chose; mais, dans le temps que je la conçois, je sais que je la conçois. On peut voir ce que S. Augustin dit sur cela dans le dixieme livre de la Trinité, chapitre dixieme.

La deuxieme est, qu'outre cette réflexion, qu'on peut appeller *virtuelle*, qui se rencontre dans toutes nos perceptions, il en a une autre plus *expresse*, par laquelle nous examinons notre perception par une autre perception, comme chacun l'éprouve sans peine; sur-tout dans les sciences, qui ne se sont formées que par les réflexions que les hommes ont faites sur leurs propres *perceptions*: comme lorsqu'un Géometre, ayant conçu un triangle comme une figure terminée par trois lignes droites, a trouvé, en examinant la perception qu'il avoit de cette figure, qu'il falloit qu'elle eût trois angles, & que ces trois angles fussent égaux à deux droits.

Il n'y a rien dans ces deux remarques, qui puisse être raisonnablement contesté. Or, joignant à cela ce que nous avons dit dans les définitions troisieme, sixieme & septieme, il s'ensuit, que toute perception étant essentiellement représentative de quelque chose, & selon cela s'appellant *idée*, elle ne peut être essentiellement réfléchissante sur elle-même, que son objet immédiat ne soit cette *idée*; c'est-à-dire, *la réalité objective* de la chose que mon esprit est dit appercevoir : de sorte que, si je pense au soleil, la réalité objective du soleil, qui est présente à mon esprit, est l'objet immédiat de cette perception; & le soleil possible ou existant, qui est hors de mon esprit, en est l'objet médiat, pour parler ainsi. Et ainsi, l'on voit, que, sans avoir recours à des *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, il est très-vrai en ce sens, que, non seulement au regard des choses matérielles, mais généralement au regard de toutes choses, ce sont nos idées que nous voyons *immédiatement*, & qui sont *l'objet immédiat de notre pen-*

sée : ce qui n'empêche pas que nous ne voyions aussi, par ces idées, l'objet qui contient formellement ce qui n'est qu'*objectivement* dans l'idée : c'est-à-dire, par exemple, que je ne conçoive l'être formel d'un quarré, qui est *objectivement* dans l'idée, ou la perception que j'ai d'un quarré. VII. CL. N°. V.

Mais, afin qu'on ne croie pas que j'aie inventé cela pour me tirer de cette difficulté, l'Auteur *de la Recherche* trouvera la même chose dans les Méditations de M. Descartes, lorsqu'il entreprend de prouver géométriquement l'existence de Dieu & l'immortalité de l'ame, en répondant aux secondes Objections. On n'a qu'à considérer pour cela la seconde & la troisieme définition de cette méthode géométrique, que je mettrai en latin & en françois, parce que le latin me paroît plus net.

IDEÆ *nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus* IMMEDIATAM *perceptionem ipsius ejusdem cogitationis* CONSCIUS *sum* : *adeo ut nihil possim verbis exprimere intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certus sim in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur.*

Per REALITATEM OBJECTIVAM *Ideæ intelligo entitatem rei repræsentatæ per ideam, quatenus est in idea ; eodemque modo dici potest perfectio objectiva, artificium objectivum, &c. Nam quæcumque percipimus tamquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objectivè.*

" Par le nom *d'Idée*, j'entends cette forme de chacune de nos
„ pensées, par la perception *immédiate* de laquelle nous avons con-
„ noissance de ces mêmes pensées. De sorte que je ne puis rien ex-
„ primer par des paroles, lorsque j'entends ce que je dis, que de cela
„ même, il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est
„ signifiée par mes paroles.

" *Par la réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité, ou l'être de
„ de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est
„ dans l'idée ; & de la même façon on peut dire, *une perfection ob-*
„ *jective, un artifice objectif* : car tout ce que nous concevons comme
„ étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par
„ représentation, dans les idées mêmes ".

Il paroît par ces deux définitions, aussi-bien que par beaucoup d'autres choses, qu'il dit dans sa III[e] Méditation, & dans la V[e]., que ce qu'il appelle idée, & sur quoi il fonde ensuite ses démonstrations de Dieu & de l'ame, n'est point réellement distingué de notre pensée ou perception ; mais que c'est notre pensée même, en tant qu'elle contient *objectivement* ce qui est formellement dans l'objet. Et il paroît que c'est cette idée, qu'il dit être l'objet *immédiat* de notre pensée,

VII. Cl. *per cujus immediatam perceptionem* &c.; parce que la penſée ſe con-
N°. V. noît ſoi-même, & que je ne penſe à rien, *cujus non conſcius ſim*. Et, par conſéquent il n'a pas eu beſoin, non plus que moi, d'avoir recours à un *être repréſentatif*, diſtingué de ma penſée, pour admettre ces propoſitions, qui ſont très-vraies étant bien entendues : *Que ce ſont les idées des choſes que nous voyons immédiatement* : ou *que c'eſt ce qui eſt l'objet immédiat de notre penſée*.

Ce n'eſt encore qu'en ce ſens qu'il prend le mot *d'idée* dans cette propoſition, qu'il prétend, avec raiſon, être le fondement de toutes les ſciences naturelles : *Tout ce que je vois clairement être enfermé dans l'idée d'une choſe, peut avec vérité être affirmé de cette choſe*. Si conſultant l'idée que j'ai d'un triangle (par une réflexion ſur la perception que j'en ai) je trouve que l'égalité de ces trois angles à deux droits, eſt enfermée dans cette idée ou perception, je puis affirmer, avec vérité, que tout triangle a trois angles égaux à deux droits.

Et enfin, c'eſt en prenant toujours le mot *d'idée* dans le même ſens, & non pour un être repréſentatif, diſtingué de la perception, qu'il a prouvé l'exiſtence de Dieu, par une démonſtration que l'Auteur de la Recherche de la Vérité dit, page 201, en être *la plus belle preuve, la plus relevée, la plus ſolide & la premiere*; *c'eſt-à-dire*, *celle qui ſuppoſe le moins de choſes*. La voici.

Tout ce qui eſt manifeſtement enfermé dans l'idée d'une choſe, en peut être affirmé avec vérité.

Or l'exiſtence néceſſaire eſt manifeſtement enfermée dans l'idée que nous avons tous de l'être infiniment parfait :

On peut donc affirmer, de l'être infiniment parfait, qu'il eſt & qu'il exiſte.

Il eſt viſible, que, dans cette démonſtration, le mot *d'idée* ne ſe peut prendre que pour la perception de l'être parfait, & non pour l'être parfait même, en tant qu'il eſt intimément uni à notre ame, pour y tenir lieu de cet être repréſentatif, diſtingué des perceptions, dont on ſuppoſe que nous avons beſoin pour concevoir les choſes matérielles. Car, en prenant le mot *d'idée* dans ce dernier ſens, cette démonſtration, que notre ami dit être *ſi belle*, *ſi relevée & ſi ſolide*, ne ſeroit que le ſophiſme qu'on appelle *pétition de principe*; puiſque je ne pourrois tirer la concluſion, *donc l'être parfait exiſte*, qu'en ſuppoſant dans la mineure, qu'il eſt *par lui-même intimément uni à mon ame*; & par conſéquent qu'il exiſte.

J'aurai occaſion de parler de cela plus au long en un autre endroit. Tout ce que j'en veux conclure ici, eſt, que n'ai je point beſoin de

reconnoître d'autres idées, que celles que j'ai définies, qui ne sont point distinguées des perceptions, pour demeurer d'accord de la vérité de ces façons de parler: *Nous ne voyons point immédiatement les choses, & ce sont leurs idées qui sont l'objet immédiat de nos pensées.* VII. Cl. N°. V.

On voit aussi ce qu'on doit entendre quand on dit, que *c'est dans l'idée de chaque chose qu'on en voit les propriétés*; & rien assurément n'est plus inutile pour cela, que cet *être représentatif*, distingué des perceptions, duquel on voudroit que notre esprit eût besoin, pour concevoir les nombres & l'étendue.

Je ne puis mieux faire, ce me semble, pour éclaircir cela, que de proposer un exemple, où je ne supposerai rien que tout le monde ne reconnoisse se passer ainsi dans son esprit, pourvu qu'il ne porte point sa vue ailleurs, & qu'il ne se détourne point à penser comment se peut faire en lui ce qu'il ne peut pas douter qui ne s'y fasse.

Le Philosophe Talès, ayant à payer vingt ouvriers à une dragme chacun, compte vingt dragmes & les leur donne. Cela ne s'est pu faire qu'il n'y ait eu au moins deux perceptions dans son esprit; l'une de vingt hommes, l'autre de vingt dragmes. Et j'avertis, une fois pour toutes, *qu'idée & perception* n'est, dans mon Dictionnaire, que la même chose; & qu'ainsi, quand je me servirai du mot *d'idée*, ou de *l'idée d'un objet*, je n'entendrai par-là que *la perception d'un objet.*

Etant de loisir, il se met à rêver: & considérant ce qu'il y a de commun dans ces deux *perceptions* ou *idées*, qui est, que, dans l'une ou dans l'autre il y a vingt, il en retranche ce qu'elles on de particulier, & il en fait une idée abstraite du nombre de vingt, qu'il peut ensuite appliquer à vingt chevaux, à vingt maisons, à vingt stades. C'est une troisieme idée ou perception.

Il s'avise, de plus, de réfléchir sur cette idée abstraite du nombre de vingt; c'est-à-dire, qu'il la considere avec plus d'attention par une vue réfléchie, qui est une des plus admirables facultés de notre esprit. Et la premiere chose qu'il y découvre, est, qu'il peut être partagé en deux moitiés égales: car il voit sans peine, qu'en mettant dix d'un côté & dix de l'autre, cela fait vingt. Et il voit en même temps, que, s'il avoit ajouté 1. à 20, le nombre de 21. ne se pourroit pas partager en deux moitiés égales, parce que le plus près que l'on pourroit approcher du partage juste, seroit de mettre 10 d'un côté & 11. de l'autre. Et cela lui fait juger, qu'il est bon de distinguer, par des mots particuliers, les nombres qui se peuvent ou ne se peuvent

VII. Cl. N°. V. pas partager en deux moitiés égales, en appellant les uns *pairs*, & les autres *impairs*.

Considérant ensuite ce qui est encore enfermé dans cette *idée*, ou perception du nombre de vingt, il recherche quelles mesures il peut avoir ; c'est-à-dire, quels nombres, étant pris tant de fois font justement ce nombre de vingt. Il commence par *l'unité* ; & il voit tout d'un coup, que l'unité en doit être une des mesures, puisque l'unité prise vingt fois fait vingt. D'où il est aisé de faire une regle générale, qui est, que l'unité est la mesure de tous les nombres, puisqu'elle l'est de soi-même, *un* étant *un*, & que chacun de tous les autres nombres n'est qu'une certaine multitude d'unités.

Il prend deux ensuite ; & il trouve que deux est encore une mesure de vingt. Car, en comptant deux à deux, 2. 4. 6. &c. après avoir fait cela dix fois, il arrive justement à vingt.

Il prend trois, & il trouve que ce n'est point une mesure de vingt. Car, en comptant trois à trois, 3. 6. 9. 12. &c. après avoir fait cela six fois, il arrive à dix-huit; après quoi il n'y a plus que deux jusques à vingt.

Il prend quatre, & trouve que c'est une mesure de vingt, parce que 4. pris 5. fois fait justement vingt.

Il trouve la même chose de cinq; parce que 5, pris 4. fois, fait justement vingt.

Il trouve ensuite que ni six, ni sept, ni huit, ni neuf, ne peuvent être des mesures de vingt, par la même raison qu'il a trouvé que trois ne le pouvoit être.

Mais il trouve que dix en est une mesure, parce que 10 fois 2. font vingt.

Mais que ni onze, ni douze, ni treize, ni quatorze, ni quinze. ni seize, ni dix-sept, ni dix-huit, ni dix-neuf, ne peuvent, étant pris tant de fois, faire justement vingt. Et ainsi n'en peuvent être la mesure.

Mais que vingt, la peut être ; parce qu'une fois vingt est vingt.

Il fait ensuite, sur tout cela, diverses autres réflexions.

La premiere, que pouvant y avoir des nombres qui n'ont point d'autre mesure que l'unité & eux-mêmes, il est bon de leur donner un nom qui les distingue des autres, & qu'on les peut appeller *nombres premiers*.

La seconde, que tous les nombres pairs, pouvant être partagés en deux moitiés égales, ont tous 2 pour leur mesure.

La troisieme, que, de tous les nombres pairs, il n'y a que 2 qui soit

ſoit un nombre *premier*; parce qu'il eſt le ſeul, de tous les pairs, qui n'ait pour meſure que l'unité & ſoi-même. VII. Cl. N°. V.

Je ne pouſſe pas cela plus loin. Mais voici les réflexions que j'y fais. La premiere, que je ne ſuppoſe aucuns *êtres repréſentatifs*; mais ſeulement, que ce Philoſophe a eu d'abord les deux perceptions directes de vingt hommes & de vingt dragmes, ſans ſe mettre en peine d'où il les a eues. Et je veux bien, ſi on le veut, que ce ſoit Dieu qui les lui ait données, à l'occaſion des mouvements corporels qui ſe ſont faits dans les organes de ſes ſens & dans ſon cerveau. Quoi qu'il en ſoit, de quelque opinion que l'on ſoit ſur cela, on ne peut nier qu'il n'ait eu ces deux perceptions; puiſque l'on ſuppoſe qu'il a apperçu, qu'il a connu ces vingt hommes & ces vingt dragmes, & qu'il n'eſt pas poſſible auſſi qu'il n'ait apperçu, qu'il n'ait connu ces vingt hommes & ces vingt dragmes, pourvu qu'il ait eu ces deux perceptions, de quelque part qu'il les ait eues: ce qui ne regarde point la *nature des idées*; mais leur origine.

La ſeconde eſt, que ces deux *perceptions*, que j'appelle *idées*, étant une fois poſées, on ne peut nier que notre eſprit n'ait la faculté de faire tout ce que j'ai fait faire à ce Philoſophe; car nous le faiſons tous les jours: & ainſi nous ſommes aſſurés que nous le pouvons faire *certiſſima ſcientia & clamante conſcientia*, comme dit S. Auguſtin. Or c'eſt cela proprement qu'on doit appeller *voir les propriétés des choſes dans leurs idées*: voir, dans l'idée de l'étendue, qu'elle doit être diviſible & mobile: voir, dans l'idée de l'eſprit, que ce doit être une ſubſtance diſtinguée réellement de la ſubſtance étendue: voir, dans l'idée de Dieu, c'eſt-à-dire dans l'idée de l'être parfait, qu'il faut néceſſairement qu'il exiſte: voir, dans l'idée d'un triangle, qu'il faut néceſſairement que ſes trois angles ſoient égaux à deux droits. On n'a beſoin, pour cela, que de comprendre que notre eſprit a le pouvoir de réfléchir ſur ſes penſées, & lorſqu'il a une fois la perception d'un objet, de le conſidérer avec plus d'attention.

On n'en peut pas douter: & c'eſt d'où dépendent toutes les ſciences, ſur-tout les abſtraites; comme la Méthaphyſique, la Géométrie, l'Arithmétique, l'Algebre. Car on n'y fait autre choſe que de concevoir, nettement & diſtinctement, les objets les plus ſimples: à quoi ſervent les définitions. On y joint les rapports les plus faciles à connoître entre ces objets ſimples: ce qui fait les axiomes. Et de-là, par de ſimples réflexions ſur ces premieres connoiſſances (& non ſur des *êtres répréſentatifs* imaginaires) on tire cette chaîne admira-

VII. Cl. N°. V. ble de conclusions, qui force par leur évidence tous les esprits raisonnables à s'y rendre, en vertu de cet unique principe : *Que tout ce qui est contenu dans la vraie Idée d'une chose (c'est-à-dire, dans la perception claire que nous en avons) en peut être affirmé avec vérité.* Et il faut que ce soit Dieu qui nous ait donné une inclination invincible d'acquiescer à cela, & de le prendre pour le fondement de toute la certitude humaine ; puisque, s'il y a des gens qui peuvent dire de parole qu'ils n'y acquiescent pas, ils ne laissent pas d'y acquiescer en effet ; comme il paroît en ce que les sciences où l'on s'applique uniquement à consulter ces idées, c'est-à-dire les perceptions naturelles que nous avons des choses, & à pénétrer ce qui est enfermé dans ces idées, telles que sont l'Arithmétique, l'Algebre, la Géométrie, se font recevoir par tout le monde pour indubitables.

Mais comme mon principal but, dans ce chapitre, a été de démêler l'équivoque du mot *immédiatement*, je déclare ici, que, si par concevoir *immédiatement* le soleil, un quarré, un nombre cubique, on entend ce qui est opposé à les concevoir par le moyen des idées, telles que je les ai définies dans le chapitre précédent, c'est-à-dire par des idées non distinctes des perceptions, je demeure d'accord que nous ne les voyons point *immédiatement* ; parce qu'il est plus clair que le jour, que nous ne les pouvons voir, appercevoir, connoître, que par les perceptions que nous en avons, de quelque maniere que ce soit que nous les ayions. Mais il est clair aussi, que cela n'est pas moins vrai de la maniere dont nous concevons Dieu & notre ame, que de celle dont nous concevons les choses matérielles. Que si, par ne les pas connoître *immédiatement*, on entend ne les pouvoir connoître que par des *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, je prétends, que, selon ce sens, ce n'est pas seulement *médiatement*, mais aussi *immédiatement*, que nous pouvons connoître les choses matérielles, aussi-bien que Dieu & notre ame ; c'est-à-dire, que nous les pouvons connoître sans qu'il y ait aucun milieu entre nos perceptions & l'objet : je dis *nos perceptions* ; parce que j'avoue que nous avons souvent besoin de la perception réfléchie, outre la perception directe, pour les bien connoître.

Tout ce que dessus étant supposé, je crois pouvoir démontrer la fausseté de l'hypothese de ces *êtres représentatifs* : car, pour cela, je n'ai besoin que de faire deux choses. L'une, de prouver clairement & évidemment, que tous les principes & toutes les preuves, sur lesquelles on a bâti cet édifice des idées, n'ont aucun fondement so-

lide. L'autre, de montrer que nous n'avons nulle néceſſité, pour connoître les choſes que Dieu a voulu que nous connuſſions, de ces *êtres repréſentatifs*, diſtingués des perceptions. Et c'eſt ce que j'eſpere que l'on verra par les démonſtrations ſuivantes. VII. Cl. N°. V.

CHAPITRE VII.

Démonſtrations contre les Idées priſes pour des êtres repréſentatifs, *diſtingués des perceptions.*

Proposition a Démontrer.

Notre eſprit n'a point beſoin, pour connoître les choſes matérielles, de certains *êtres repréſentatifs*, diſtingués des perceptions, qu'on prétend être néceſſaires, pour ſuppléer à l'abſence de tout ce qui ne peut être par ſoi-même uni intimément à notre ame.

Premiere démonſtration.

Un principe qui n'eſt appuyé que ſur une expreſſion équivoque; qui n'eſt vraie que dans un ſens, qui ne regarde point la queſtion qu'on veut réſoudre par ce principe, & qui, dans l'autre ſens, ſuppoſe, ſans aucune preuve, ce qui eſt en queſtion, doit être banni de la véritable Philoſophie.

Or telle eſt la premiere choſe que l'Auteur de la *Recherche de la Vérité* prend pour principe de ce qu'il veut prouver touchant la nature des idées.

Il ne pouvoit donc pécher plus ouvertement contre ſes propres regles, qu'en commençant par-là ſon Traité de *la Nature des Idées.* Et il ne peut l'avoir propoſé comme indubitable, que faute de l'avoir bien examiné, & pour s'être laiſſé prévenir d'un ſentiment communément reçu par les Philoſophes; n'ayant pas pris garde que c'étoit un reſte des préjugés de l'enfance, qui n'étoit pas mieux fondé que cent autres qu'il a rejetés.

On ne peut nier la majeure; & l'Auteur de la Recherche de la Vérité le fera moins que perſonne, vu le ſoin qu'il dit par-tout que l'on doit prendre dans les ſciences, de n'admettre pour vrai

VII. Cl. N°. V. que ce dont la vérité nous eſt clairement connue, & de ne s'en fier ſur cela à l'autorité de perſonne.

Il ne reſte donc à prouver que la mineure ; ce qui eſt bien facile. Ses paroles ſont : *Tout le monde tombe d'accord que nous n'appercevons point les objets, qui ſont hors de nous, par eux-mêmes.* L'équivoque eſt dans ces mots, *par eux-mêmes ;* car ils peuvent être pris en deux ſens. Le premier, qu'ils ne ſe ſont point connoître à notre eſprit par eux-mêmes ; c'eſt-à-dire, qu'ils ne ſont point la cauſe que nous les appercevons. Et qu'ils ne produiſent point dans notre eſprit les perceptions que nous avons d'eux ; comme on dit que la matiere ne ſe meut point de ſoi-même, ou par ſoi-même, parce qu'elle ne ſe donne point à ſoi-même ſon mouvement. Ce premier ſens eſt vrai ; mais il ne fait rien à la queſtion, qui eſt, de *la Nature des Idées*, & non pas de leur origine. Il eſt clair auſſi que ce n'eſt pas en ce ſens qu'il a pris ces mots. Car, ſoutenant, comme il fait, que Dieu eſt l'auteur de toutes nos perceptions, il auroit dû mettre l'ame, auſſi-bien que toutes les choſes matérielles, entre les choſes que nous n'appercevons point par elles-mêmes ; puiſque, ſelon lui, c'eſt Dieu, & non pas notre ame, qui cauſe en notre eſprit la perception par laquelle nous l'appercevons.

Il ne reſte donc que le deuxieme ſens, dans lequel il a pu prendre ces mots *par eux-mêmes*, en oppoſant *être connu par ſoi-même* (comme il croit que l'eſt notre ame, quand elle ſe connoît) *à être connu par ces êtres repréſentatifs des objets, diſtingués des perceptions*, dont nous avons déja tant parlé. Or, les prenant en ce ſens, c'eſt ſuppoſer viſiblement ce qui eſt en queſtion, avant que de l'avoir établi par aucune preuve : & ce qu'il auroit reconnu ſans peine devoir être rejeté comme faux, ou au moins comme douteux, s'il l'avoit examiné par ſes propres regles, & s'il avoit philoſophé dans cette matiere comme il fait dans les autres.

Car ſi au lieu de nous renvoyer à ce prétendu *monde*, qu'il dit être d'accord de ceci & de cela, il s'étoit conſulté ſoi-même, & avoit conſidéré attentivement ce qui ſe paſſe dans ſon eſprit, il y auroit vu clairement, qu'il connoît les corps, qu'il connoît un cube, un cone, une pyramide, & que, ſe tournant vers le ſoleil, il voit le ſoleil. Je ne dis pas que ſes yeux corporels le voient ; car les yeux corporels ne voient rien ; mais ſon eſprit, par l'occaſion que ſes yeux lui en donnent. Et ſi, paſſant plus avant, comme il le devoit pour obſerver ſes regles, il s'étoit arrêté ſur cette penſée : *je connois un cube, je vois le ſoleil*, pour la méditer, & conſidérer ce qui y eſt en-

fermé clairement, je suis assuré, que, ne sortant point de lui-même, il lui auroit été impossible d'y voir autre chose que la perception du cube, ou le cube objectivement présent à l'esprit; que la perception du soleil, ou le soleil objectivement présent à l'esprit, & qu'il n'y auroit jamais trouvé la moindre trace de cet *être représentatif* du cube ou du soleil, distingué de la *perception*, & qui auroit dû suppléer à l'absence de l'un & de l'autre. Mais que, pour l'y trouver, il auroit fallu qu'il l'y eût mis lui-même, par un vieux reste d'un préjugé dont il n'auroit pas eu soin de se dépouiller entiérement. C'est-à-dire, qu'il ne l'y auroit trouvé que comme les défenseurs des formes substantielles les trouvent dans tous les corps de l'Univers; parce qu'ils se sont imaginés, qu'elles sont propres à expliquer ce que l'on remarque dans ces corps, & qu'on ne le pourroit pas faire sans cela. Puis donc que cette maniere de philosopher, par ce qui est ou n'est pas enfermé dans les notions claires que nous avons des choses, lui est une raison convaincante de rejetter, comme une invention de gens oisifs, la supposition d'une forme substantielle dans tous les corps, en la maniere que l'entendent les Philosophes de l'Ecole, ce lui en devoit être une aussi, de rejetter, comme une pure imagination encore plus mal fondée, la supposition fantastique de ces *êtres représentatifs* des corps, qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, & dont la notion est encore plus obscure & plus confuse que celle de ces formes.

VII. Cl. N°. V.

CHAPITRE VIII.

II. DÉMONSTRATION.

Ce n'est pas philosopher avec justesse, en traitant d'une matiere importante, que de prendre d'abord pour un principe général, dont on fait dépendre tout ce que l'on dit dans la suite, ce qui, non seulement n'est pas clair, mais ce qui est tout contraire à ce qui nous est si clair & si évident, qu'il nous est impossible d'en douter.

Or c'est ce qu'a fait l'Auteur de la Recherche de la Vérité dans son Traité *de la Nature des Idées*.

On ne peut donc philosopher avec moins de justesse qu'il a fait

VII. Cl. N°. V. dans cette matiere, ni d'une maniere plus opposée à celle qu'il a suivie dans presque toutes les autres.

Il n'y a que la mineure à prouver.

Ce qu'il a supposé d'abord, comme un principe clair & indubitable, est, que notre esprit ne pouvoit connoître que les objets qui sont présents à notre ame. Et c'est ce qui lui fait dire : *Nous voyons le soleil, les étoiles, & une infinité d'objets hors de nous : & il n'est pas vraisemblable que l'ame sorte du corps, & qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, & l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimément uni à notre ame : & c'est ce que j'appelle idée.* Un homme qui parle de la sorte, suppose manifestement, comme un principe clair & incontestable, que notre ame ne sauroit appercevoir les objets qui sont éloignés du lieu où elle est. Et c'est de-là qu'il conclut, que le soleil, étant éloigné du lieu où est notre ame, il faut, afin que notre ame voie le soleil, ou qu'elle aille trouver le soleil, ou que le soleil la vienne trouver. Le premier, avec raison, ne lui paroît pas vraisemblable : *Car il n'est pas vraisemblable*, dit-il, *que l'ame sorte du corps, & qu'elle aille se promener dans les cieux.* Il faudroit donc que ce fût le soleil qui la vînt trouver. Mais il y a encore plus d'inconvénient à vouloir que le soleil sorte de sa place, pour aller trouver toutes les ames qui le veulent voir. Que faire à cela ? Il nous sera donc impossible que nous voyions le soleil. Nous y trouverons un remede (disent les Philosophes de l'Ecole, aussi-bien que l'Auteur de la Recherche de la Vérité) & on nous doit savoir bon gré de l'avoir trouvé ; car, sans cela, tout étoit perdu. Les hommes auroient eu beau dire qu'ils voient le soleil, nous leur aurions prouvé démonstrativement que ce sont des rêveurs, & qu'il est impossible qu'ils le voient. L'argument auroit été concluant : Notre ame ne sauroit voir que les objets qui lui sont présents : cela est indubitable. Or le soleil est éloigné de notre ame de plus de trente millions de lieues, à ce que dit M. Cassini : il faudroit donc, avant qu'elle le pût voir, ou qu'elle s'approchât de lui, où qu'il s'approchât d'elle. Or vous ne croyez pas que votre ame soit sortie de votre corps pour aller trouver le soleil, ni que le soleil soit sorti du ciel pour s'unir intimément à votre ame ; vous rêvez donc, quand vous dites, que vous voyez le soleil. Mais ne vous fâchez pas ; nous vous allons tirer de cet embarras, & nous vous donnerons le moyen de le voir. C'est, qu'au lieu du soleil, qu'il n'y auroit pas d'apparence de faire sortir si souvent du lieu où il est (ce seroit trop

d'embarras) nous avons trouvé fort ingénieusement, un certain *être* *représentatif*, qui tient sa place, & qui suppléera à son absence, en s'unissant intimément à nos ames. Et cet à cet *être représentatif* du soleil (quel qu'il soit, & de quelque part qu'il vienne; car c'est de quoi nous ne sommes pas encore d'accord entre nous) que nous avons donné le nom *d'idée*, ou *d'espece*. VII. CL. N°. V.

Mais, raillerie à part, il est certain que notre ami a supposé, par ce qu'il dit en cet endroit aussi-bien que dans tout le reste de son Traité de *la Nature des Idées*, que notre ame ne peut voir, ni connoître, ni appercevoir (car tout cela est la même chose) les objets éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés.

Or, non seulement je doute de ce prétendu principe, mais je soutiens qu'il est faux, de la derniere fausseté; parce qu'il est évident, de la derniere évidence, que notre ame peut connoître une infinité de choses éloignées du lieu où elle est, & qu'elle le peut, parce que Dieu lui en a donné le pouvoir. La preuve en est facile.

Par le 8 Axiome, la conséquence est nécessaire de l'acte au pouvoir; c'est-à-dire, qu'il est certain, que, qui fait une chose (prenant largement le mot de faire, selon la 11 définition) a le pouvoir de la faire; & par conséquent, que l'on doit dire, qu'il a cette faculté, selon la 12 définition; & qu'il la tient de l'Auteur de sa nature, quand c'en est une dépendance, selon la 13.

Or, par la 5 demande, jointe à la 9 définition, il m'est certain que mon ame a vu une infinité de fois le soleil, les étoiles, & les autres ouvrages de Dieu, & des hommes, qui n'étoient pas des spectres, mais de véritables hommes, & créés de Dieu comme moi.

Donc je suis certain que mon ame a la faculté de voir toutes choses, & que, comme c'est une dépendance de la pensée, qui est sa nature, elle la tient de Dieu, qui en est l'Auteur; c'est-à-dire, que c'est Dieu, qui, l'ayant faite une substance qui pense, qui voit, qui connoît, lui a donné aussi la faculté de voir toutes les choses que je viens de dire.

Or toutes ces choses, le soleil, les étoiles, les hommes qui m'ont entretenu, & généralement tous les corps de la nature, hors celui qui est joint à mon ame, sont éloignés du lieu où est mon ame.

Donc mon ame a la faculté de voir des corps éloignés du lieu où elle est; & Dieu, en la créant, lui a donné cette faculté, parce que c'est une dépendance de sa nature, selon la derniere définition.

Je ne vois pas ce qu'on peut répondre à cela: & on en sera encore plus convaincu, si on considere que Dieu, d'une part, a créé

VII. Cl. l'homme pour être le spectateur & l'admirateur de ses ouvrages ; &
N°. V. que, de l'autre, ayant joint l'ame à un corps, il faut bien qu'il lui ait donné la faculté, c'est-à-dire le pouvoir de voir, d'appercevoir, de connoître, non seulement le corps auquel elle est jointe, mais aussi tous les autres qui l'environnent, qui pouvoient lui nuire ou l'aider à la conservation du sien. Or il ne se pouvoit pas faire que tous les autres corps n'en fussent éloignés. Il a donc fallu nécessairement, qu'il lui ait donné le pouvoir de connoître les corps éloignés du lieu où elle seroit; c'est-à-dire, du corps auquel elle seroit jointe.

Mais d'où vient donc, me dira-t-on, que tout le monde s'est laissé aller à cette pensée, que l'ame, ne pouvant connoître les objets éloignés d'elle, il falloit que quelque chose servît à les lui rendre présents, & que c'est à quoi sont nécessaires les idées ou especes ?

J'en ai déja donné la raison dans le chapitre IV. C'est la comparaison de la vue corporelle mal entendue, avec la vue de l'esprit ; & l'équivoque du mot de *présence* y a aussi beaucoup servi, comme je l'ai marqué. Car il est fort ordinaire, que le même mot, étant appliqué à l'esprit & au corps, est pris par la plupart du monde fort grossiérement, & selon ce qu'il convient au corps, lors même qu'on l'applique à l'esprit. Ainsi, le mot de *présence*, signifiant, au regard des corps, une *présence locale*, & au regard des esprits, une *présence objéctive*, selon laquelle les objets sont dits être dans notre esprit, quand ils y sont objectivement, c'est-à-dire quand ils en sont connuus, selon la 4 définition, cette *présence objective*, étant trop spirituelle pour la plupart du monde, & la *présence locale* leur étant bien plus connue, on a attaché deux sens très-faux à cette proposition équivoque : *Il faut que les corps soient présents à l'ame pour en être connus.* Le premier est, qu'on s'est imaginé, que cette *présence* étoit préalable à la connoissance des corps, & qu'elle étoit nécessaire, afin que les corps fussent en état d'être connus : au lieu que cette présence des objets dans notre esprit, n'étant autre chose qu'une *présence objective*, n'est point différente de la perception que notre esprit a de l'objet ; & ainsi n'a garde de précéder la connoissance qu'il en a, puisque c'est par cela même qu'il les connoît, qu'ils lui sont présents.

Le second faux sens est, qu'ils ont pris grossiérement cette *présence* pour une *présence locale*, telle qu'est celle qui convient aux corps; comme il paroît assez par l'Auteur même de la Recherche de la Vérité, qui fait consister en cela la difficulté qu'auroit l'ame, de voir le soleil par lui-même, de ce qu'il est si éloigné, & qu'il n'est pas vraisemblable

vraiſemblable qu'elle ſorte de ſon corps, pour l'aller trouvér dans le ciel. Il regarde donc *l'éloignement local* comme un obſtacle, qui met un corps hors d'état de pouvoir être vu par notre eſprit. Donc c'eſt auſſi une *préſence locale*, qu'il croit néceſſaire afin que notre eſprit voie ſes objets. VII. Cl. N V.

Cependant, comme les fauſſes opinions ne ſauroient bien s'entretenir, & qu'elles ſe démentent toujours par quelque endroit, ils diſent d'autres choſes, qui ſont voir que cette *préſence locale* n'y fait rien du tout; & que, ſelon eux, quand Dieu auroit permis à notre ame de ſortir de notre corps, pour aller trouver le ſoleil afin de le voir, elle auroit fait un grand voyage fort inutilement, puiſqu'elle ne le verroit pas davantage lorſqu'elle ſeroit non ſeulement tout proche, mais au dedans même de cet aſtre, qu'en demeurant où elle eſt. Car notre ame pourroit-elle être plus préſente au ſoleil qu'elle l'éſt à ſon propre corps? Or, ſelon l'Auteur de la Recherche de la Vérité, elle ne voit non plus ſon propre corps, par lui-même, que tous les autres. Donc c'eſt en vain qu'il allegue, comme une raiſon qui empêche notre ame de voir le ſoleil par lui-même, de ce qu'elle en eſt éloignée, & qu'elle ne peut pas ſortir de ſon corps pour s'aller promener dans le ciel; puiſque, préſent ou éloigné, c'eſt pour elle la même choſe, & qu'elle eſt condamnée, par une ſentence irrévocable de cette Philoſophie des fauſſes idées, de ne voir jamais un corps par lui-même, préſent ou abſent, proche ou éloigné. Et je pourrois même ôter ces mots, *par lui-même*, & dire abſolument, qu'elle eſt condamnée à ne voir jamais aucun corps, comme nous le verrons dans la ſuite.

On dira peut-être, que cela vient de ce que les corps ne peuvent être préſents à notre ame, de la maniere qui eſt néceſſaire afin que notre eſprit les apperçoive. Mais je ne ſaurois croire que notre ami approuvât cette réponſe. Il hait trop les termes vagues, qui ne ſont point expliqués, pour prétendre que nous nous en devons payer. Il faudroit donc qu'il nous fît entendre ce que c'eſt, au regard d'un corps, *être préſent à notre ame, de la maniere qui eſt néceſſaire afin que notre eſprit l'apperçoive.* Or quelle notion diſtincte nous pourroit-il donner de cette ſorte de préſence, ſi ce qu'il en dira nous fait comprendre, que ce n'eſt ni la *préſence objective*, ni la *préſence locale*? Il faudra donc qu'il abandonne la prétendue néceſſité d'une préſence locale, entre le ſoleil & notre ame, afin que notre ame puiſſe voir le ſoleil. Et il ne le pourroit faire ſans m'accorder tout ce que j'ai entrepris de prouver, & ſans être en même temps obligé de reconnoître qu'il n'a pas aſſez pris garde à ce qu'il diſoit, quand il a repré-

VII. CL. N°. V. senté l'éloignement local du soleil, comme une raison qui empêchoit notre ame de le voir, à moins que cet empêchement ne fût levé; ou parce que notre ame, sortant de notre corps, iroit trouver le soleil, ce qui n'est pas vraisemblable; ou parce que quelque être représentatif du soleil viendroit s'unir intimément à notre ame, pour suppléer à son absence. Car s'il étoit maintenant forcé d'avouer, que la présence locale, ou l'éloignement local, ne fait rien à un corps pour pouvoir ou ne pouvoir pas être l'objet de notre esprit, ce qu'il dit de l'éloignement du soleil, & de ce que notre ame ne sort pas de notre corps pour l'aller trouver, seroit aussi peu raisonnable que si, parlant d'un bas Breton, qui m'auroit parlé en sa langue, que je n'entends pas, je me plaignois de n'avoir pu rien comprendre à tout ce qu'il m'auroit dit, parce qu'il m'auroit parlé trop bas : ce qui seroit sans doute ridicule, puisqu'au regard d'une langue que je n'entends point, que l'on me la parle bas, ou que l'on me la parle haut, c'est pour moi la même chose. L'application est aisée à faire.

Que si, pour ne pas tomber dans cet inconvénient, il persistoit toujours à nous expliquer cette présence d'une *présence locale*, l'argument que j'ai fait contre demeure donc dans toute sa force. Et en voici encore un autre que je ne crois pas moins fort.

Il est certain, par la 6 demande, que mon esprit n'apperçoit pas seulement les choses matérielles singulieres; comme un tel quarré, un tel triangle, un tel cube; mais qu'il conçoit un quarré en général, un triangle en général, un cube en général : & sans cela il n'y auroit point proprement de Géométrie; car quand un Géometre démontre les propriétés d'un quarré ou d'un triangle, ce n'est point d'un tel quarré ou d'un tel triangle, mais de tout quarré & de tout triangle.

Or ces sortes d'objets, quoique corporels; un quarré en général, un triangle en général, un cube en général, ne sont nulle part *localement*: & ce qui n'est nulle part localement, ne peut être localement ni présent ni absent de mon ame. Et il en est de même des nombres abstraits, qui sont l'objet de l'Arithmétique.

On ne peut donc dire raisonnablement, que c'est parce qu'ils sont absents localement de mon ame, qu'ils ont besoin *d'êtres représentatifs*, qui suppléent à cette absence, pour en pouvoir être connus.

Voici encore une autre raison, qui, pour être un peu subtile, n'en sera peut-être pas moins bonne.

Parce que c'est une condition de l'objet de la volonté d'être bon, ou de le paroître, afin d'en pouvoir être aimé, il est impossible que

notre volonté aime un objet que comme bon. D'où il s'enfuit, ce me femble, que fi c'étoit une condition de l'objet de l'entendement, d'être préfent localement à notre ame, pour en être connu, il faudroit, que, comme notre volonté ne peut rien aimer comme mauvais, notre entendement ne pût auffi rien concevoir comme abfent localement de notre ame. VII. Cl. N°. V.

Or nous ne pouvons douter que notre efprit ne conçoive une infinité de chofes comme abfentes du lieu où eft notre ame; comme quand, par exemple, la mere du jeune Tobie pleuroit fi amérement de ce qu'il tardoit à revenir, il eft bien certain que fon efprit le concevoit comme abfent d'elle.

Donc la préfence locale n'eft point une condition néceffaire à ce qu'un objet puiffe être vu de notre ame; & par conféquent, l'abfence locale ne fait rien auffi à ce qu'il n'en puiffe être vu.

On ne s'eft avifé de s'imaginer le contraire, que parce que, depuis le péché, n'étant prefque appliqué qu'au foin de la confervation de notre machine, principalement dans l'enfance, qui dure long-temps en bien des gens, nous avons bien de la peine à nous élever au deffus de la matiere, & à concevoir fpirituellement les chofes fpirituelles. Nous y mêlons prefque toujours des notions de ce qui ne convient qu'aux corps, & nous nous imaginons, qu'en les laiffant dans le même genre, nous les avons néanmoins mifes en état d'être attribuées aux efprits, en les concevant, à ce qu'il nous femble, d'une maniere un peu moins groffiere que quand nous les attribuons aux corps. C'eft ce qui fait que S. Thomas a raifon de dire, après Boëce, qu'il y a des maximes très-claires & très-certaines, qui ne font néanmoins telles qu'à l'égard des Sages, & qui n'entrent point dans l'efprit du peuple; dont ils donnent pour exemple, que les chofes incorporelles ne font point dans un lieu : * *Quædam funt communes animi conceptiones, & per fe notæ, apud Sapientes tantùm, ut incorporalia in loco non effe.* Car il n'y a prefque perfonne qui, quoique perfuadé que notre ame eft incorporelle, ne croie que pour être, il faut qu'elle foit en quelque lieu, & qu'elle auroit ceffé d'être fi elle n'étoit quelque part. Il ne faut donc pas s'étonner fi on a changé, fans prefque s'en appercevoir, la *préfence objective*, qui eft la feule néceffaire à un corps auffi-bien qu'à toute autre chofe, pour être connu de notre efprit, mais qui n'eft point différente de la connoiffance même; fi on l'a, dis-je, changée en une *préfence locale* (le mot de *préfence* étant beaucoup plus lié à cette notion qu'à l'autre) Et fi enfuite on a tiré, de la fuppofition de cette *préfence locale* com-

VII. Cl. N°. V. me néceſſaire afin qu'un objet puiſſe être en état d'être apperçu par notre ame, toutes les conſéquences bizarres que nous ont enfané ces *êtres repréſentatifs*, qui doivent ſuppléer à l'abſence des corps ; ſauf à diſputer, entre ceux qui conviennent en général de la néceſſité de ces êtres chimériques, ce qu'on doit entendre par-là, & quelle eſt leur origine : car il eſt aſſez plaiſant, qu'ils commencent tous par ne point douter qu'il ne faille néceſſairement qu'une choſe ſoit, parce qu'ils croient en avoir beſoin, pour expliquer comment notre ame, ſans ſortir de ſon corps, peut voir le ſoleil qui en eſt éloigné de tant millions de lieues ; ſauf à chercher enſuite à loiſir, ce que ce ſera qui leur rendra ce bon office, de leur donner le moyen d'expliquer ce qu'ils verroient clairement n'avoir pas beſoin de leurs prétendues explications, s'ils avoient voulu prendre la peine de conſulter ce qui ſe paſſe dans leur eſprit, ſans y vouloir mêler des choſes qu'ils n'y trouvent point, & qui ne conviennent qu'à leur machine ; comme eſt la conſidération de la préſence ou de l'abſence locale.

CHAPITRE IX.

III. Démonstration.

CElle-ci ſera plus courte. Elle conſiſtera à faire voir, qu'une propoſition qu'il joint aux précédentes, & qui ne lui paroît pas moins conſidérable, eſt encore une propoſition équivoque, qui, dans un ſens, eſt véritable, mais entiérement inutile à ſon deſſein; & dans l'autre, eſt très-fauſſe, & ſuppoſe ce qui eſt en queſtion.

Cette propoſition eſt : *Il faut bien remarquer, qu'afin que l'eſprit apperçoive quelque choſe, il eſt abſolument* nécessaire, *que l'idée de cet objet lui ſoit actuellement préſente; mais il n'eſt pas néceſſaire qu'il y ait au dehors quelque choſe de ſemblable à cette idée.*

J'ai fait voir, dans les chapitres III & IV, que, dans le commencement de ſon ouvrage, il prend le mot d'idée pour la perception même; mais que, dans le lieu où il traite expreſſément de la *nature des idées*, il le prend pour un certain *être repréſentatif*, diſtingué réellement de la perception & de l'objet. Ainſi on ne peut porter aucun jugement de cette propoſition, ſi on ne leve auparavant l'ambiguité du mot *d'idée*; & pour cela, il en faut faire deux propoſitions, en mettant dans chacune l'une des deux définitions en la place du défini.

Voici la premiere, où le mot d'idée sera pris pour la perception même. *Il faut bien remarquer, qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet prise pour sa perception, lui soit actuellement présente. Il n'est pas possible d'en douter; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette perception.* VII. Cl. N°. V.

Rien n'est plus vrai que cette proposition prise en ce sens, dans toutes ses deux parties. Car comment notre esprit pourroit-il appercevoir quelque chose, s'il n'en avoit l'idée; c'est-à-dire, la perception? Il est certain aussi que la perception de plusieurs choses est actuellement dans notre esprit, quoique ces choses ne soient pas actuellement hors de nous.

Et voici la seconde Proposition, où le mot d'*idée* est pris comme dans le premier Chapitre de la II. Partie du III. livre, qui est l'endroit que nous examinons présentement, pour un certain *être représentatif*, distingué de la perception, qui supplée à l'absence des objets, & met par-là l'esprit en état de les pouvoir connoître.

Il faut bien remarquer, qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que cet être représentatif, à qui je viens de donner le nom d'idée, lui soit actuellement présent: il n'est pas possible d'en douter; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cet être représentatif.

Mais cette proposition étant conçue en ces termes, non seulement *il est possible d'en douter*, mais je la nie absolument dans sa premiere partie; ne voyant aucun besoin de ce prétendu *être représentatif*, pour connoître aucun objet, ou présent ou absent. Et ainsi, supposer *qu'il n'est pas possible de douter de la nécessité de cet être représentatif*, c'est manifestement supposer ce qui est en question. Et pour la II. Partie, s'il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à l'*être représentatif*, il n'est pas plus nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose d'*existant*, qui soit semblable à la perception que j'ai du soleil. D'où il s'ensuit, que ce n'est pas une raison qui m'oblige d'avoir recours à ces *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, de ce que je pourrois concevoir le soleil quoiqu'il n'y eût point de soleil au monde. Car, comme alors ce seroit le soleil possible que je concevrois, & non le soleil existant, quoique, par erreur, je pusse croire que ce seroit le soleil existant, il en faudroit dire de même de l'*être représentatif* du soleil, supposé qu'il n'y eût point de soleil; savoir, qu'il me représenteroit un soleil possible, & non le soleil existant, & que ce me seroit aussi une occasion d'erreur, si je jugeois de-là que le soleil existe.

CHAPITRE X.

IV. Démonstration.

Rien ne doit être plus suspect à ceux qui philosophent raisonnablement, que ces *entités* philosophiques, dont on n'a que des notions fort confuses, & qu'on voit assez n'avoir été inventées, que pour expliquer de certaines choses, que l'on a cru ne se pouvoir expliquer sans cela. Mais il n'y a pas lieu de douter qu'on ne les doive rejetter absolument, quand on peut montrer qu'on n'en a que faire, & qu'on s'en peut fort bien passer. On est assuré que l'Auteur de la Recherche de la Vérité ne contestera point cette maxime.

Il n'y a donc qu'à prouver, que ces prétendus *êtres représentatifs* qu'il appelle *idées*, sont de cette nature, & qu'on n'en a nul besoin pour l'usage qu'il leur attribue, qui est de donner moyen à notre esprit de voir les choses matérielles. Et cela est bien facile.

1°. Dieu n'a point voulu créer notre ame, & la mettre dans un corps qui devoit être environné d'une infinité d'autres corps, qu'il n'ait voulu aussi qu'elle fût capable de connoître les corps; & que, par conséquent, il n'ait voulu aussi que les corps fussent conçus par notre ame.

Or toutes les volontés de Dieu sont efficaces: il est donc certain que Dieu a donné à nos esprits la faculté de voir les corps, & aux corps la faculté passive, pour parler ainsi, d'être vus par notre esprit. Tout cela est plus clair que le jour. Mais voici la suite.

Dieu ne fait point par les voies composées, ce qui se peut faire par des voies plus simples: c'est le grand principe de notre ami, dont il s'est servi dans cette matiere même de la nature des idées, (pag. 177).

Or Dieu ayant voulu que notre esprit connût les corps, & que les corps fussent connus par notre esprit, il a été sans doute plus simple, de rendre notre esprit capable de connoître immédiatement les corps; c'est-à-dire sans des *êtres représentatifs*, distingués des perceptions (car c'est dans ce sens que je prendrai toujours ici le mot d'*immédiatement*) & les corps capables d'être immédiatement connus par notre esprit, que de laisser l'ame dans l'impuissance de les voir autrement que par le moyen de certains *êtres représentatifs*, & d'u-

ne maniere si embarrassée, qu'il n'y a point d'homme sincere qui puisse dire, de bonne foi, qu'il l'ait comprise. VII. Cl. N°. V.

Comment donc l'Auteur de la Recherche de la Vérité, qui fait tant valoir cette maxime, que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, qu'il la pousse quelquefois trop loin, s'est-il pu mettre dans l'esprit que notre ame n'étoit pas capable de voir les corps immédiatement, mais seulement par le moyen de ces prétendus *êtres représentatifs*, à qui il donne sans raison le nom d'Idées?

2°. Je suppose que mon ame ne pense à aucun corps; mais qu'elle est occupée de la pensée de soi-même, ou à rechercher la propriété de quelque nombre. Il s'agit de savoir comment il se pourra faire qu'elle passe de cette pensée à celle du corps *A*. Vous voulez qu'elle ne le puisse voir que par le moyen d'un certain *être représentatif* de ce corps *A*. Mais je vous demande s'il suffira que cet *être représentatif*, quel qu'il soit, créé ou incréé, soit intimément uni à mon ame, sans qu'il se fasse aucune nouvelle modification dans mon ame; c'est-à-dire, sans qu'elle reçoive aucune nouvelle perception? Il est visible que non : car cet *être représentatif* ne lui peut servir de rien si elle ne l'apperçoit. Or je suppose qu'elle ne l'appercevoit pas auparavant : il faut donc nécessairement qu'elle en ait une nouvelle perception. Or cette nouvelle perception sera-t-elle seulement la perception de l'*être représentatif*, que j'appellerai *B*, ou si elle le sera aussi du corps *A*.

Si elle l'est de l'un & de l'autre : donc l'un & l'autre sera en même temps objectivement dans mon esprit : donc ce sera la perception de l'un & de l'autre qui sera l'objet immédiat de ma pensée; & ni l'un ni l'autre n'en sera que l'objet médiat, selon ce qui a été dit dans le Chapitre VI. Et ainsi, afin qu'on pût dire que je vois *B* immédiatement, & *A* médiatement, il faudroit que je les visse par deux perceptions différentes, & que celle de *B* fût cause de celle d'*A*.

Que si on dit, que cette premiere perception n'est que la perception de l'être représentatif, il en faudra donc encore une seconde, qui soit la perception du corps *A*. Car c'est le corps *A* que j'ai besoin de voir, parce qu'il me peut être utile ou dommageable à la conservation de ma machine, au lieu que l'*être représentatif* qu'on voudroit que je visse auparavant, n'y sauroit faire ni bien ni mal. Puis donc qu'il en faut venir à la fin à la perception du corps *A*, sans laquelle mon ame, qui a besoin de le voir, ne le verroit jamais, & avec laquelle il est impossible qu'elle ne le voie, pourquoi l'être infiniment parfait, qui agit toujours par les voies les plus simples, n'y seroit-il pas venu tout

VII. CL. N°. V. d'un coup? Et quelle apparence qu'il eût été chercher un détour aussi inutile, que celui qu'on lui fait prendre, pour exécuter la volonté qu'il a eue, de rendre mon ame capable de voir les corps, & les corps capables d'être vus par mon ame? Car, comme j'ai déja dit, cela a dû être réciproque, & sa volonté s'est dû étendre aussi-bien à l'un qu'à l'autre. Ce qui prévient ce que l'on pourroit dire, que l'ame, d'elle-même, seroit bien capable de voir immédiatement les corps; c'est-à-dire sans *êtres représentatifs*, puisqu'elle peut bien se voir ainsi elle-même; mais que c'est que les corps sont trop grossiers, & trop disproportionnés à la spiritualité de l'ame, pour pouvoir être vus immédiatement.

Mais comme on ne peut avoir que cette défaite, il est bon de l'examiner encore en particulier. Rien en vérité ne me paroît plus étrange, que de dire que les corps sont trop grossiers pour pouvoir être vus immédiatement par notre ame: car on auroit raison d'alléguer la grossiereté & l'imperfection des corps, s'il s'agissoit de les rendre *connoissants*, comme on ne fait que trop souvent dans la Philosophie commune, où l'on veut que les bêtes connoissent, & que les plantes choisissent leur aliment, & que toutes les choses pesantes aillent chercher le centre de la terre, comme le lieu de leur repos: ce qui ne se pourroit sans connoissance. Mais, quand il s'agit seulement d'être connu, que peut faire à cela l'imperfection des choses matérielles? Connoître est sans doute une grande perfection en ce qui connoît; & ainsi, ce qui est dans le plus bas degré de la nature intelligente, est quelque chose, sans comparaison, de beaucoup plus grand & plus admirable, que tout ce qu'il y a de plus accompli dans la nature corporelle. Mais, être connu, n'est qu'une simple dénomination dans l'objet connu; & il suffit, pour cela de n'être pas un pur néant: car il n'y a que le néant qui soit incapable d'être connu. Et être connoissable, pour parler ainsi, est une propriété inséparable de l'être, aussi-bien que d'être *un*, d'être *vrai*, & d'être *bon*; ou plutôt c'est la même chose que d'être *vrai*: ce qui est vrai étant l'objet de l'entendement, comme ce qui est bon est l'objet de la volonté. De sorte que c'est l'imagination du monde la plus mal fondée, de vouloir qu'un corps, comme corps, ne soit pas un objet proportionné à l'ame, pour ce qui est d'en être connu.

Il paroît aussi, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité ne s'arrête point à la matérialité des corps, pour les rendre incapables d'être connus immédiatement par mon ame; puisque, si on l'en croit, elle ne sauroit non plus connoître immédiatement les ames des autres

tres hommes. Et, comme il prétend en même temps que nous ne les connoissons, ni en elles-mêmes, ni par idée, il se réduit à dire (page 207) que nous ne les connoissons que par conjecture : sur quoi j'aurois bien des choses à dire; mais cela me détourneroit trop de mon sujet. VII. Cl. N°. V.

A quoi donc en reviendra-t-on ? Ce sera sans doute à cette *union intime*, que l'on prétend que tous les objets de notre esprit doivent avoir avec notre ame, afin d'être en état d'en pouvoir être connus immédiatement. Or ni les corps, quels qu'ils soient, ni les ames des autres hommes, ne peuvent être unis intimément à mon ame : donc ils n'en peuvent être connus immédiatement.

Mais n'y a-t-il qu'à donner à Dieu des loix bizarres & sans fondement? N'y a-t-il qu'à l'assujettir aux vaines imaginations des Philosophes, pour l'obliger, lui *qui agit toujours par les voies les plus simples*, à prendre un aussi étrange circuit que l'on voudroit qu'il prît, pour exécuter la volonté qu'il a, de faire connoître à notre ame les choses matérielles? Je n'aurai donc qu'à dire aussi, qu'on ne peut concevoir qu'un corps sorte de son repos qu'on ne le pousse, & qu'il ne sauroit être poussé que par quelque vertu, ni continuer son mouvement que cette vertu ne continue de le pousser, & que c'est ce qui s'appelle *vertu impresse*; & qu'ainsi, puisque l'on veut maintenant que ce soit Dieu qui donne le mouvement à tous les corps particuliers, il faudra que ce soit aussi par une *vertu impresse*, qui n'est guere moins universellement méconnue par les Philosophes de l'Ecole, que ces *êtres représentatifs* des objets. Car quelle raison pourra-t-on avoir pour rejetter cette derniere pensée, que je n'aie aussi pour rejetter la premiere?

On dira, que la nécessité de cette *vertu impresse*, pour faire continuer le mouvement aux corps que l'on jette, est une imagination que l'on a supposée sans l'avoir bien examinée, & que l'on ne sauroit appuyer d'aucune preuve valable. J'en dis autant de la prétendue nécessité, que l'on a supposé, avec aussi peu de fondement, qu'avoient tous les objets de notre esprit, d'être unis intimément à notre ame, afin d'être en état d'en pouvoir être connus.

On dira, que, laissant là cette *vertu impresse*, il est impossible de concevoir, que Dieu donnant le mouvement à un corps, ce corps ne se meuve pas; & qu'ainsi, Dieu n'ayant pour but que de faire mouvoir ce corps, il seroit contre sa sagesse d'y employer cette *vertu impresse*, puisqu'il le peut faire sans cela.

Je dis, de même, qu'il est impossible de concevoir, que Dieu donne

VII. Cl. N°. V. à mon esprit la perception du corps *A*, & que je n'apperçoive pas le corps *A*; & qu'ainsi, Dieu n'ayant pour but que de me faire appercevoir le corps *A*, parce que cela m'est nécessaire pour la conservation du mien, il seroit contre sa sagesse d'y employer un *être représentatif*, uni intimément à mon ame, quel qu'il puisse être; puisqu'il peut faire, sans cela, qu'elle connoisse le corps *A*, & qu'il ne fait jamais par des détours inutiles, ce qu'il peut faire par des voies plus simples. Je serai fort trompé, si on me peut faire voir que ces dernieres instances, contre la nécessité des *êtres représentatifs*, ne soient pas aussi bien fondées & aussi solides que les premieres, contre la nécessité d'une *vertu impresse*.

On peut voir ce que j'ai dit dans le chapitre VI, sur la maniere dont nous voyons les propriétés des choses dans leurs idées : & je ne doute point qu'on n'en conclue, que ces *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, ne sont bons à rien; puisque, les laissant là pour ce qu'ils valent, je trouve, sans peine, de quoi expliquer tout ce qui se passe dans la connoissance humaine. Et ceux mêmes qui les supposent, sont obligés d'avouer, qu'ils ne me sauroient servir de rien, si je ne les connois, & que je connoisse par eux les objets qu'ils représentent; c'est-à-dire, si je n'ai par-là la perception d'un quarré, pour laquelle on s'est imaginé que j'avois besoin d'un *être représentatif*, intimément uni à mon ame. Or, dès que j'ai la perception d'un quarré, qui peut douter, que, si je cherche les propriétés d'un quarré, ce ne soit dans cette perception que je les cherche? Et par conséquent, comme j'ai dit dans le chapitre VI. lorsqu'on dit, *ceci ou cela est enfermé dans l'idée d'une telle chose*, le mot *d'idée* signifie la perception que nous avons de cet objet, & non un prétendu *être représentatif*, que l'Ecole a inventé, croyant en avoir besoin; mais qui, certainement, n'est bon à rien en la maniere qu'ils l'entendent.

CHAPITRE XI.

V. Démonstration.

Rien ne peut convaincre davantage un homme qui raisonne bien de la fausseté d'un principe, que quand il le conduit dans des erreurs tout-à-fait absurdes, & directement contraires à ce qu'il auroit

supposé pour indubitable, qui l'est en effet, & qui est la chose mê- VII. Cl.
me qu'il avoit prétendu expliquer par ce principe. N°. V.

Or c'est ce qui est arrivé à l'Auteur de la Recherche de la Vérité, dans l'emploi qu'il a fait de ce principe : *Qu'afin qu'un objet puisse être en état d'être apperçu immédiatement par notre esprit, il faut qu'il soit uni intimément à notre ame.*

Car il n'a employé ce principe, qu'après avoir supposé comme une chose incontestable, que nous voyons une infinité de corps, & que notre esprit les apperçoit; mais que la difficulté est, d'expliquer comment il les apperçoit. C'est ce qui lui fait dire dans le titre du chapitre I. de la II. Partie du Livre III, *que les idées nous sont nécessaires, pour appercevoir tous les objets matériels.* Il suppose donc qu'on les apperçoit. Et c'est comme si je disois, que les lunettes d'approche nous sont nécessaires pour appercevoir les satellites de Jupiter & de Saturne; car certainement il seroit ridicule de parler ainsi, si même, avec ces lunettes, nous n'appercevions point les satellites de ces deux Planetes. Il dit encore dès le commencement de ce chapitre, comme nous avons déja vu : *Nous voyons le soleil, les étoiles, & une infinité d'objets hors de nous.* Et un peu plus bas : *Toutes les choses que l'ame apperçoit sont de deux sortes : ou elles sont dans l'ame, ou elles sont hors de l'ame. Notre ame n'a pas besoin d'idées pour appercevoir les premieres; mais pour celles qui sont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimément unies.*

Il est donc indubitable, par tout cela, que nous appercevons les choses qui sont hors de l'ame, aussi-bien que celles qui sont dans l'ame : mais toute la difficulté est, de savoir si nous avons besoin d'idées pour voir les unes plutôt que les autres, & de quelle nature seront ces idées, dont on aura besoin pour voir celles qui sont hors de nous.

Dans tout ce III. livre, il demeure dans cette supposition, que nous appercevons les choses matérielles; mais que ce ne peut être que par des idées. Et il dit de même expressément, dans le chapitre VI, page 200; qu'on ne voit pas tant les idées des choses que les choses mêmes que les idées représentent. *Car, lors*, dit-il, *qu'on voit un quarré, on ne dit pas qu'on voit l'idée de ce quarré, qui est unie à l'esprit; mais seulement le quarré, qui est au dehors.*

Cependant, dans les Eclaircissements, poussant encore plus loin les conséquences naturelles de cette Pilosophie des idées, il nous transporte tout d'un coup en des pays inconnus, où les hommes n'ont plus de véritable connoissance les uns des autres, ni même de leurs

VII. Cl. N°. V. propres corps, ni du soleil & des astres que Dieu a créés; mais où chacun ne voit, au lieu des hommes, vers lesquels il tourne les yeux, que des *hommes intelligibles*; au lieu de son propre corps qu'il regarde qu'un *corps intelligible*; au lieu du soleil & des autres astres que Dieu a créés, qu'un *soleil & des astres intelligibles*, & au lieu des espaces matériels qui sont entre nous & le soleil, que des *espaces intelligibles*. On croira peut-être que je ne dis cela que pour rire, & que ce ne sont que des conséquences, qu'il n'avoue point, & que je lui attribue sans raison. Ecoutons-le donc parler lui-même en la page 546.

Il faut prendre garde que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil & tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible par lui-même; je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie.

C'est visiblement le contraire de ce que nous venons de voir qu'il dit en la page 200. *Lorsqu'on voit un quarré, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré qui est unie à l'esprit, mais le quarré même, qui est au dehors.* Il faut donc, qu'ayant pénétré plus avant dans ces mystérieuses idées, à mesure qu'il a plus avancé dans son travail, il ait reconnu que la maniere dont il s'étoit expliqué dans cette page 200, n'étoit pas assez exacte; & que c'étoit trop se conformer aux sentiments & au langage du peuple, que de dire, *que, lorsqu'on voit un quarré, c'est le quarré même qui est au dehors que l'on voit, & non pas l'idée du quarré, qui est unie à l'esprit*; mais que, pour parler philosophiquement, & dans *une rigoureuse exactitude*, il falloit franchir le pas, & dire nettement, que notre ame ne peut voir que le quarré qui est uni à notre ame; c'est-à-dire, l'être représentatif de ce quarré, distingué de la perception que nous en avons, & non pas le quarré même, qui est hors de nous; comme le soleil, que nous regardons, n'est pas celui que l'on voit; mais un autre soleil, auquel notre ame est immédiatement unie.

Il s'explique encore plus au long sur cela, & plus affirmativement, en la page 498. *Le corps matériel que nous animons (prenons-y garde) n'est pas celui que nous voyons, lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui: c'est un corps intelligible que nous voyons, comme il y a des espaces matériels entre notre corps & le soleil que nous regardons.*

Rien ne peut être plus net ni mieux expliqué. Il distingue *regarder* & *voir*. Il définit *regarder*, en disant, que c'est seulement tourner nos yeux vers un objet: & il fait entendre que *voir*, est appercevoir un objet par notre esprit. Et il distingue ensuite, avec encore plus de

ſoin, ce que nous *regardons* de ce que nous *voyons*. Et il nous avertit d'y *prendre garde*, comme étant une choſe dont on ne peut pas douter, pourvu qu'on y faſſe attention. Il nous déclare donc, que, lorſque nous *regardons* notre corps, c'eſt-à-dire, lorſque nous tournons nos yeux vers lui, ce que nous *voyons* par notre eſprit, à l'occaſion de ce regard, n'eſt pas *le corps que nous animons*; mais que c'eſt *un corps intelligible*, qui, n'ayant rien de matériel, a pu être intimément uni à notre ame. Et que, de même, quand nous *regardons* le ſoleil, en tournant les yeux vers lui, ce que nous *voyons* par notre eſprit n'eſt pas le ſoleil matériel que Dieu a créé, mais un *ſoleil intelligible*. Et il va au devant d'une objection, priſe du grand eſpace que nous voyons par l'eſprit entre notre corps & le ſoleil, qui ne paroît pas pouvoir être autre que matériel : car il prétend qu'il y a des *eſpaces intelligibles* entre *ce corps intelligible* & ce *ſoleil intelligible* que nous *voyons*, comme il y a des *eſpaces matériels* entre notre corps & le ſoleil que nous *regardons*. VII. Ecl. N°. V.

N'eſt-ce pas viſiblement ce que j'ai dit? Il a ſuppoſé d'abord, que notre eſprit apperçoit les choſes matérielles. Il n'étoit en peine que du *comment* : ſi c'étoit par des idées ou ſans idées, en prenant le mot d'idée pour *des êtres repréſentatifs*, diſtingués des perceptions. Et après avoir bien philoſophé ſur la nature de ces *êtres repréſentatifs*; après les avoir promenés par-tout, & n'avoir pu les placer qu'en Dieu, tout le fruit qu'il en recueille, n'eſt plus de nous expliquer comment nous *voyons* les choſes matérielles, qui étoit uniquement ce que l'on cherchoit; mais c'eſt que notre eſprit eſt incapable de les appercevoir, & que nous vivons dans une continuelle illuſion, en croyant *voir* les choſes matérielles que Dieu a créées, lorſque nous les *regardons*; c'eſt-à-dire, que nous tournons nos yeux vers elles; & cependant, ne voyant, au lieu d'elles, que des *corps intelligibles*, qui leur reſſemblent.

En faut-il davantage pour n'avoir aucune créance à ce que dit cet Auteur *de la nature des Idées*, quelque air de ſpiritualité qu'il y donne? Car qu'avoit-il entrepris de prouver? Que les idées, dont il recherche la nature, *ſont néceſſaires pour appercevoir les objets matériels*. Et que conclut-il après beaucoup de ſubtilités? Que notre corps tourne ſes yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle regarder; mais que notre eſprit eſt incapable de les *appercevoir*, & qu'il n'apperçoit que les *corps intelligibles*. Peut-on croire qu'un homme qui a accoutumé de bien raiſonner, ait raiſonné ſur de bons principes, lorſqu'il en conclut tout le contraire de ce qu'il avoit entre-

VII. Cl. pris de prouver, ou plutôt de ce qu'il avoit fuppofé comme étant in-
N°. V. conteftable, & n'ayant pas befoin d'aucune preuve? C'eft comme fi un homme avoit promis de faire voir comment la liberté de l'homme fe peut accorder avec la providence de Dieu, & qu'après beaucoup de difcours, il ne trouvât point d'autre moyen de faire cet accord, qu'en niant que l'homme foit libre.

J'en pourrois demeurer là : mais parce qu'il fe pourroit trouver des gens qui aimeroient mieux croire que la faute qu'a faite l'Auteur de la Recherche de la Vérité, eft d'avoir fuppofé d'abord que notre efprit apperçoit les chofes matérielles, que de fe départir de ce qu'il dit dans les Eclairciffements, qu'il ne peut appercevoir que les chofes intelligibles, ou qu'il n'auroit manqué que de parler exactement, je veux bien examiner fi cette opinion, qui paroît fi extraordinaire, peut avoir quelque fondement.

Je ne veux point me prévaloir de l'avantage que donne la furprife où tout le monde peut être à la feule propofition d'une doctrine fi étrange, & qu'il feroit fi facile de tourner en ridicule. Je fais qu'il y en a de très-véritables, contre lefquelles on n'eft pas moins prévenu; & qu'il y a bien des gens qui ne font guere moins choqués, quand on leur dit que les bêtes ne font que des machines, qui ne fentent rien, & qui ne connoiffent rien, que s'ils entendoient dire que nous ne voyons que des corps intelligibles. Laiffons donc là toutes les préventions, & n'employons que la raifon, pour juger de la vérité ou de la fauffeté de cette penfée, qui a d'une part, quelque chofe de fort choquant pour le commun du monde, mais qui de l'autre, femble avoir quelque chofe de myftérieux, qui la peut faire agréer à beaucoup de perfonnes qui aiment les myfteres, furtout quand ils font revêtus de termes nobles, comme eft celui d'*intelligible.* Mais c'eft ce mot même qu'il faut expliquer, pour en déméler l'équivoque. Car, comme on peut dire que ce qui eft objectivement dans notre efprit y eft *intelligiblement*, on peut dire auffi en ce fens, que ce que je vois *immédiatement* en tournant mes yeux vers le foleil, eft le foleil intelligible, pourvu qu'on n'entende par-là que l'idée du foleil, qui n'eft point diftinguée de ma perception, comme il a été expliqué dans le Chapitre VI. & qu'on n'ajoute pas que je ne vois que *le foleil intelligible.* Car, quoique je voie immédiatement ce foleil *intelligible*, par la réflexion virtuelle que j'ai de ma perception, je n'en demeure pas là; mais cette même perception dans laquelle je vois ce foleil intelligible, me fait voir en même temps le foleil matériel que Dieu a créé. Or, comme ce n'eft pas

cela que l'Auteur de la Recherche de la Vérité a voulu dire, & qu'il est certain qu'il a entendu, par le soleil *intelligible*, quelque chose de réellement distingué de la perception que j'ai du soleil, lorsqu'il a prétendu dans les Eclaircissements pages 498 & 546, que ce n'est que ce soleil *intelligible* que nous voyons, on supplie ceux qui voudroient s'opiniâtrer à soutenir son paradoxe, de répondre à cet argument. VII. Cl. N°. V.

Mon ame est capable de voir, & voit en effet ce que Dieu a voulu qu'elle vît.

Or Dieu, l'ayant jointe à un corps, a voulu qu'elle vît, non un corps *intelligible*, mais celui qu'elle anime; non d'autres corps *intelligibles*, mais les corps matériels qui sont autour de celui qui lui est joint; non un soleil *intelligible*, mais le soleil matériel qu'il a créé, & qu'il a mis dans le ciel.

Donc il n'est point vrai que notre ame ne voie qu'un corps intelligible, & non celui qu'elle anime. Et il en est de même des autres corps.

La majeure ne se peut nier sans impiété, puisque ce ne seroit pas concevoir Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire tout-puissant, que de prétendre qu'il n'ait pas fait tout ce qu'il a voulu. Il n'y a donc qu'à prouver la mineure.

Dieu, en créant mon ame, & la mettant dans un corps, a voulu qu'elle veillât à la conservation de ce corps, & que, composant un homme avec ce corps, je vécusse en société avec d'autres hommes qui auroient un corps & une ame comme moi, & que cette société consistât à nous rendre mutuellement des offices de charité.

Or il a été nécessaire pour cela, que je connusse le corps que j'anime, & non un corps *intelligible*; car je dois connoître le corps que je dois conserver: or ce n'est point un corps *intelligible* que je dois conserver; mais le corps que j'anime. Et de même, si lorsque je sens un grand froid, j'ai besoin de m'approcher du feu, c'est du feu matériel que je dois approcher le corps que j'anime, & non point d'un feu *intelligible*. Si, étant exposé aux rayons du soleil pendant le grand été, je m'en trouve incommodé, & comme brûlé, & que je doive chercher un lieu où je puisse être à couvert des rayons du soleil, ce sera des rayons du soleil matériel, & non de ceux d'un soleil *intelligible*. C'est une viande matérielle, & un breuvage matériel, que je dois prendre par la bouche matérielle, pour soutenir le corps que j'anime, & en réparer les ruines. C'est donc tout cela que je dois connoître, & non une viande *intelligible*, un breuvage *intelli-*

VII. Cl. N°. V. *ble*, que mon esprit verroit être reçus par une bouche *intelligible*, dans un corps *intelligible* : car il n'y a pas d'apparence que tout cela fût propre à nourrir mon corps. Il en est de même de la société que je dois avoir avec les autres hommes. Je les dois connoître pour les assister dans leurs besoins, ou pour en être assisté ; pour les instruire, ou pour en être instruit, & enfin pour leur rendre, ou pour recevoir d'eux, une infinité d'offices de charité. Or il est bien clair, que ce n'est point à des hommes *intelligibles*, que je rends tous ces devoirs ; mais à des hommes que je vois, & qui me voient, qui me parlent, & à qui je parle.

Donc rien n'est plus mal fondé, pour ne rien dire de plus fort, que cette imagination bizarre, que, quand nous tournons les yeux vers les corps matériels, ce qui s'appelle regarder, ce ne sont pas ces corps matériels que nous voyons, mais des corps intelligibles.

On voudra peut-être nous faire croire, par de vaines subtilités, que cela revient à un, & que nous ne laisserons pas de bien veiller à la conservation de notre corps, quoique nous ne le voyions pas, mais seulement un corps *intelligible*, & que nous pourrons aussi agir de la même sorte avec les autres hommes, quoique nous ne les voyions point, mais seulement des hommes *intelligibles*.

Mais que les partisans de ce paradoxe poussent leurs raffinements si loin qu'ils voudront, sans m'amuser à les combattre, je n'ai besoin, pour les leur rendre inutiles, que d'un argument que j'ai déja fait.

Dieu ne fait point, par des voies composées, brouillées, embarrassées, ce qu'il peut faire par des voies plus simples. L'Auteur de la Recherche de la Vérité n'a garde de contester cette proposition, puisqu'il la met entre les premieres notions dont personne ne sauroit douter : *Qui oseroit dire* (dit-il, page 494) *que Dieu n'agit point par les voies les plus simples ?*

Or, quand il seroit vrai que ce qui se fait si facilement & si naturellement, dans la supposition que Dieu a rendu notre ame capable de connoître les corps matériels, se pourroit faire aussi dans l'autre supposition qu'elle n'est point capable de les connoître, mais seulement de connoître des corps *intelligibles*, il faudroit toujours avouer, que cela ne se feroit, dans cette derniere supposition, que par une voie, non seulement bien moins simple que dans l'autre, mais qui feroit assurément très-brouillée & très-embarrassée.

Donc cette derniere supposition doit être rejetée, comme tout-à-fait indigne de la sagesse de Dieu, quand on y pourroit donner quelque vraisemblance par de vaines subtilités.

Enfin,

Enfin, le dernier retranchement ſeroit, de dire, que Dieu, qui a VII. Cl.
créé les corps matériels, n'a pas dû faire, en faveur de notre ame, ce N°. V.
qui eſt contraire à leur nature; & qu'ainſi il ne faut pas s'étonner, ſi notre ame ne peut voir ni connoître les *corps matériels*, mais ſeulement les *intelligibles;* parce qu'il eſt de la nature des corps matériels de n'être ni viſibles ni intelligibles.

C'eſt auſſi le principe dont ſe ſert l'Auteur de la Recherche de la Vérité, pour condamner notre ame à ne voir aucun corps matériel. Nous l'avons déja vu dans ce paſſage de la page 546. *Il faut prendre garde, que le ſoleil que l'on voit, n'eſt pas celui que l'on regarde. Le ſoleil, & tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'eſt pas viſible par lui-même: je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le ſoleil auquel elle eſt immédiatement unie.* Et c'eſt par-là qu'il commence *l'Eclairciſſement ſur la nature des idées*, où il prétend *expliquer comme on voit en Dieu toutes choſes.* Ce qui eſt la même choſe dans ſa Philoſophie, que de ne voir que les corps, qui, étant en Dieu, ſont intimément unis à notre ame; ce qu'il appelle autrement les *corps intelligibles*: car il y établit d'abord, comme un principe d'où cela doit ſuivre, *que les corps ne ſont point viſibles par eux-mêmes.* Mais, au lieu d'en demeurer là, ce qui auroit laiſſé quelque obſcurité myſtérieuſe, qui eût un peu caché ce qu'il y a de défectueux, ou dans ce prétendu principe, ou dans les conſéquences qu'il en tire, pour ne nous laiſſer voir que des *corps intelligibles*, il a tout gâté, en nous marquant ce qu'il entend par *être viſible par ſoi-même*; car il le fait en des termes qui ne rendent ce principe vrai, qu'en le rendant en même temps entiérement inutile à l'uſage qu'il en veut faire. *Il eſt évident*, dit-il, *que les corps ne ſont point viſibles par eux-mêmes; qu'ils ne peuvent agir ſur notre eſprit, ni ſe repréſenter à lui. Cela n'a pas beſoin de preuves: cela ſe découvre d'une ſimple vue. Mais cela n'eſt certain qu'à ceux qui ſont taire leurs ſens pour écouter leur raiſon. Ainſi tout le monde croit que les corps ſe pouſſent les uns les autres, parce que les ſens le diſent: mais on ne croit pas que les corps ſont par eux-mêmes entiérement inviſibles, & incapables d'agir dans l'eſprit; parce que les ſens ne le diſent pas, & qu'ils ſemblent dire le contraire.*

On voit donc, qu'il prend pour la même choſe, *être viſible par ſoi-même*, & *pouvoir agir ſur notre eſprit:* & au contraire, *être par ſoi-même entiérement inviſible*, & *être incapable d'agir dans notre eſprit.* Ainſi, laiſſant là les termes équivoques *d'être viſible ou inviſible par ſoi-même*, & mettant en leur place le ſens qu'il leur donne, qui eſt, *d'être capable ou incapable d'agir ſur notre eſprit, & de ſe repréſenter*

VII. Cl. N°. V. *à lui*; c'eſt-à-dire, de s'en faire connoître, qui ne voit tout d'un coup, que rien n'eſt moins propre à établir ce qu'il prétend; *que nous ne voyons point les corps matériels, mais ſeulement les corps intelligibles* ? Car il ne pourroit y employer ce principe, qu'en vertu de cette majeure.

Ce qui eſt incapable d'agir ſur notre eſprit, & de s'en faire connoître, ne peut être vu par notre eſprit. Or les corps matériels ſont incapables d'agir ſur notre eſprit, & de s'en faire connoître. Donc les corps matériels ne peuvent être vus par notre eſprit. Donc quand nous croyons les voir, ce ſont des corps intelligibles que nous voyons, au lieu d'eux.

Ces conſéquences ſont fort juſtes; & on ne les pourroit nier ſi la majeure étoit vraie. Mais à qui perſuadera-t-on, que rien ne puiſſe être connu par notre eſprit, que ce qui peut agir ſur lui pour s'en faire connoître? Comme ſi *être connu* ſuppoſoit une faculté active en ce qui eſt connu; au lieu que c'eſt tout au plus s'il en ſuppoſe une paſſive. C'eſt donc la même choſe que ſi on diſoit, que la matiere ne ſauroit être mue, & qu'il faut que ce ſoit quelque autre choſe qui ſoit mue au lieu d'elle, parce qu'elle n'eſt pas mobile d'elle-même; c'eſt-à-dire, qu'elle ne ſe peut pas donner le mouvement à elle-même. On voit aſſez combien cela ſeroit abſurde. Cependant je ne vois pas que cela le fût davantage, que d'argumenter comme on fait ici. Les corps ne ſont pas viſibles par eux-mêmes; c'eſt-à-dire, qu'ils ne peuvent pas agir ſur notre eſprit: donc ils ne ſont pas viſibles: donc ils ne peuvent être connus par notre eſprit. C'eſt le ſophiſme que les Logiciens appellent, *à dicto ſecundùm quid ad dictum ſimpliciter.*

Il ne me reſte plus qu'à dire un mot ſur une autre équivoque du mot d'*intelligible*, afin que l'on puiſſe juger ſi les corps matériels ſont ou ne ſont pas intelligibles: & par-là on pourra voir qu'il y a un très-bon ſens, ſelon lequel de grands Philoſophes ont pu dire, *que le monde matériel n'étoit pas intelligible.*

Il faut donc remarquer que le mot d'*intelligible* vient d'*intelligere*; & qu'il ſignifie proprement *quod poteſt intelligi.* Or le verbe d'*intelligere* a deux ſignifications. L'une générale, quand il ſe prend pour connoître, de quelque maniere que cette connoiſſance ſe faſſe. L'autre particuliere, quand on le reſtreint à une ſeule maniere de connoître, qui eſt celle *de pure intellection*; laquelle conſiſte, en ce que notre ame connoît ſes objets, ſans qu'il s'en forme d'images corporelles dans le cerveau pour les repréſenter: & alors *intelligible* eſt oppoſé à *ſenſible*, ou à *imaginable.*

Dans le premier ſens, *intelligible* ſignifie ce qui peut être connu;

comme qui diroit, *connoiſſable* ; & alors il eſt ſans doute que les choſes matérielles ſont *intelligibles*, puiſqu'il eſt plus clair que le jour, comme je l'ai prouvé ci-deſſus, que notre ame a la faculté de connoître les choſes matérielles, & que, par conſéquent, les choſes matérielles en peuvent être connues. VII. Cl. N°. V.

Dans le ſecond ſens, les choſes matérielles ſingulieres, comme un tel cube, un tel cylindre, ne ſont point proprement *intelligibles*, mais ſenſibles ; parce que nous n'appercevons les corps ſinguliers que par le moyen de nos ſens. Mais en général elles ſont *intelligibles*, & ne ſont même proprement qu'*intelligibles*. Car, comme il n'y a que des corps ſinguliers qui puiſſent frapper nos ſens, n'étant pas poſſible qu'un cube quelconque, c'eſt-à-dire un cube en général, qui n'eſt en aucun lieu, comme je l'ai déja remarqué, puiſſe faire impreſſion ſur mes yeux, en ébranlant les filets du nerf optique, par les rayons de lumiere qui en ſeroient réfléchis, il faut néceſſairement, ou que nous ne connoiſſions aucun corps en général (ce que l'on ne peut pas dire, chacun ſe pouvant convaincre du contraire par ſa propre expérience) ou que nous les connoiſſions par la pure intellection, & que, par conſéquent, ils ſoient *intelligibles*, ſans avoir beſoin d'autres idées que de nos *perceptions*, & non de ces *êtres repréſentatifs* que l'on voudroit qui en fuſſent diſtingués. Il faut ſeulement remarquer, que la perception d'un corps ſingulier, que nous n'aurons eue que par les ſens, nous peut réveiller l'idée d'un corps en général ; comme la figure d'un quarré, tracé ſur du papier, nous réveille l'idée univerſelle d'un quarré : mais cela n'empêche pas, à ce qu'il me ſemble, que l'idée univerſelle de ce quarré ne ſoit une *pure intellection*, lors même qu'elle eſt accompagnée d'une image dans le cerveau ; parce que notre eſprit ne s'arrête point à ce qu'il y a de ſingulier, ni dans cette image du cerveau, ni dans celle qui eſt tracée ſur le papier ; mais qu'il s'applique ſeulement à l'idée abſtraite d'un quarré en général, qui ne peut être tracé, ni dans le cerveau, ni ſur du papier.

Que ſi on demande pourquoi Dieu a voulu que les corps ſinguliers ne fuſſent pas *intelligibles*, mais que nous ne les puſſions appercevoir que par le moyen de nos ſens, en voici, ce me ſemble, la raiſon. La capacité de notre eſprit étant bornée, & ne devant pas même être toute employée à la connoiſſance des corps, Dieu n'a pas jugé à propos que nous connuſſions tous les corps ſinguliers, ce qui auroit été preſque à l'infini. Il a donc cru qu'il falloit qu'il y eût en nous quelque raiſon de connoître les uns plutôt que les autres, & que ce

VII. Cl. N°. V. fût principalement par rapport à la conservation de notre corps. Et c'eſt pour cela qu'il nous a donné les ſens, qui ſont des organes corporels, qui, étant frappés en diverſes manieres par de petits corps, qui y cauſent des mouvements, ſont une occaſion à notre ame, de porter ſon attention vers l'endroit d'où ces corpuſcules nous ſemblent partir pour venir frapper nos ſens. Mais, ayant par-là les perceptions ou idées des corps ſinguliers, il eſt aiſé à notre eſprit, en ſéparant de cette idée ce qu'elle a de ſingulier, ou d'en faire une idée générale, ou de réveiller celle qu'il en a déja, de la maniere que nous avons dit dans le chapitre VI. Et par-là ce qui eſt contenu dans cette idée, c'eſt-à-dire dans cette perception abſtraite, devient *intelligible*; parce qu'il peut alors être conçu par une pure intellection. Et ainſi, de quelque maniere que l'on conſidere les choſes matérielles, ou comme ſingulieres, ou comme univerſelles, il n'y a nulle raiſon de dire, qu'elles ne puſſent être apperçues par notre eſprit : d'où il s'enſuit, que, de quelque côté qu'on ſe tourne, il n'y a rien qui puiſſe donner de la vraiſemblance à cet étrange paradoxe; que, quand nous regardons les corps qui nous environnent, & même notre propre corps; c'eſt-à-dire, quand nous tournons nos yeux vers eux, ce ne ſont pas ces *corps matériels* que nous voyons, mais des *corps intelligibles.*

CHAPITRE XII.

De la maniere dont l'Auteur de la Recherche de la Vérité veut que nous voyions les choſes en Dieu. Qu'il a parlé peu exactement, ou beaucoup varié, touchant les choſes qu'il prétend que l'on voit en Dieu.

NOus avons déja vu que cet Auteur n'a pris tant de ſoin de bien établir la Philoſophie des *êtres repréſentatifs*, diſtingués des *perceptions*, auxquels il donne le nom *d'idées*, que pour nous obliger de reconnoître, comme une choſe très-avantageuſe à la Religion, qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe faire, à l'égard des eſprits, la fonction de cet *être repréſentatif*; & qu'ainſi c'eſt en Dieu que nous voyons toutes choſes.

C'eſt dans ce deſſein qu'il a ſuppoſé, que ces *êtres repréſentatifs* ne pouvoient être unis à notre ame, & lui donner moyen de voir

les objets de dehors, qu'en cinq manieres; afin qu'après avoir mon- VII. Cl.
tré les inconvénients des quatre premieres, il ne restât plus que la N°. V.
derniere qu'il faudroit nécessairement embrasser. Et c'est par-là aussi qu'il commence le VIe. chapitre page 199, qui a pour titre: *Que nous voyons toutes choses en Dieu.*

Nous avons examiné dans les chapitres précédents, quatre différentes manieres dont l'esprit peut voir les objets de dehors, lesquelles ne nous paroissent pas vraisemblables. Il ne reste plus que la cinquieme, qui paroît seule conforme à la raison, & la plus propre pour faire connoître la dépendance que les esprits ont de Dieu, dans toutes leurs pensées.

J'aurois bien des choses à dire sur les preuves qu'il apporte contre les quatre premieres de ces cinq manieres; car il y en a qui me semblent très-foibles: mais cela seroit fort inutile; car il importe peu de savoir s'il a bien ou mal combattu des opinions qui n'ont aucune apparence de vérité.

On peut aussi remarquer, qu'étant quelquefois si difficile en preuves, qu'il prétend qu'on n'en doit point admettre qui ne forcent, par leur évidence, à se rendre à ce qu'on propose, il s'est contenté à bien moins dans cette rencontre, quoiqu'il n'y ait rien dans tout son livre dont il ait parlé avec tant de chaleur & tant de zele, que de cette nouvelle découverte: car rien assurément ne ressemble moins à de véritables démonstrations que les raisons qu'il apporte pour établir une opinion si extraordinaire.

Mais je ne pense pas les devoir non plus examiner; parce que l'on sait assez que ce qui n'a aucune apparence de vérité, ne peut être appuyé d'aucune bonne raison. Or je crois qu'il suffit, de représenter ce qu'il dit, en expliquant de quelle maniere nous voyons toutes choses en Dieu, pour reconnoître qu'il n'y eut jamais rien de plus mal inventé, de plus inintelligible, & de plus mal propre à nous faire appercevoir les objets matériels, que nous souhaitons de connoître.

Une des premieres preuves du peu de solidité de cette nouvelle doctrine, c'est que celui qui nous la propose comme une merveilleuse découverte, n'a rien de ferme sur tout cela, & qu'il en parle tantôt d'une façon & tantôt d'une autre.

Les amplifications ne conviennent pas à des discours dogmatiques, où l'on ne doit rien avancer que d'exactement vrai. Pourquoi donc dire, dans le titre d'un chapitre, *que nous voyons* TOUTES CHOSES *en Dieu?* Pourquoi le répéter toujours en ce même chapitre? Pourquoi conclure les preuves que l'on en a apportées par ces paroles: *Voilà quel-*

VII. Cl. N°. V. *ques raisons, qui peuvent faire croire que les esprits apperçoivent* TOUTES CHOSES, *par la présence intime de celui qui comprend tout dans la simplicité de son être* : & un peu plus bas : *Il n'y a que Dieu qui nous puisse éclairer, en nous représentant* TOUTES CHOSES ; pour nous venir dire ensuite, qu'il s'en faut bien que Dieu, uni à notre ame en qualité *d'être représentatif*, nous représente toutes choses; puisqu'il ne nous représente, ni notre propre ame, ni les ames des autres hommes, ni les esprits angéliques; qui sont tous des choses qui devroient, sans comparaison, y être bien plutôt représentées, que les choses matérielles, puisqu'ils participent davantage à la perfection de son être, étant créés à sa ressemblance & à son image.

Toutes choses se réduisent donc aux choses matérielles & aux nombres. Et encore, pour les choses matérielles, il en excepte, dans les *Eclaircissements*, toutes celles qui existent, & généralement tous les êtres singuliers: ce qui comprend tous les ouvrages de Dieu. Car c'est ce qu'il nous fait entendre, lorsqu'il dit en la page 542 : *Il est, ce me semble, fort utile de considérer que l'esprit ne connoît les objets de dehors qu'en deux manieres : par lumiere & par sentiment. Il voit les choses par lumiere; lorsqu'il en a une idée claire, & qu'il peut, en consultant cette idée, découvrir toutes les propriétés dont elles sont capables. Il voit les choses par sentiment, lorsqu'il ne trouve point en lui-même d'idée claire de ces choses, pour la consulter; qu'il ne peut ainsi en découvrir clairement les propriétés, qu'il ne les connoît que par un sentiment confus, sans lumiere & sans évidence. C'est par la lumiere, & par une idée claire, que l'esprit voit les essences des choses, les nombres & l'étendue. C'est par une idée confuse, ou par sentiment, qu'il juge de l'existence des créatures; & qu'il connoît la sienne propre.* On ne peut douter, après cela, qu'il ne prenne pour la même chose, *voir par lumiere*, & *voir par une idée claire*. Or il n'y a que les essences des choses, les nombres & l'étendue, qu'il dit que nous voyons par lumiere & par une idée claire : il n'y a donc que cela que nous voyons en Dieu. Voilà un grand retranchement du mot de TOUTES CHOSES.

Et afin qu'on ne croie pas qu'il ait seulement apporté les essences des choses, les nombres & l'étendue, pour des exemples des choses que nous voyons par lumiere & par une idée claire ; mais qu'il n'a pas prétendu qu'il n'y ait que cela seul que nous voyions en cette maniere, c'est-à-dire que nous voyons en Dieu, il s'explique si clairement en la page suivante, qu'il n'y a pas lieu de douter, qu'il ne réstreigne à ces trois choses ce que nous voyons en Dieu, ou, ce qui est la même chose, ce que nous connoissons par lumiere ou par idée claire. *De-là*,

dit-il, *on peut juger que c'est en Dieu, où dans une nature immuable, que l'on voit tout ce qu'on connoît par lumiere ou idée claire* (c'est donc à cela qu'il réstreint ce que l'on voit en Dieu) *non seulement, parce qu'on ne voit, par la lumiere, que les nombres, l'étendue* ET LES ESSENCES DES ETRES, *lesquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainsi que j'ai dit; mais encore, parce qu'on connoît ces choses d'une maniere très-parfaite.* Or toutes les créatures que Dieu a faites dépendent d'un acte libre de Dieu: donc en s'arrêtant à ce qu'il dit en cet endroit-là, qui contient ses dernieres pensées sur cette matiere, on en doit conclure, que nous ne voyons en Dieu aucun des ouvrages de Dieu. VII. Cl. N°. V.

Mais comment accorder cela avec ce qu'il dit dans le chapitre même où il commence à parler à fond de cette matiere, & à prouver *que nous voyons toutes choses en Dieu?* C'est le VI. de la II. partie du III. livre. *Il est*, dit il, *absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il* A CRÉÉS; *puisqu'autrement il n'auroit pu les produire..... Il est donc certain que l'esprit peut voir en Dieu* LES OUVRAGES DE DIEU, *supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a en Dieu qui les représente.* Et un peu plus bas: *Nous croyons aussi, que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique S. Augustin ne parle que des choses immuables & incorruptibles, parce qu'il n'est pas nécessaire, pour cela, de mettre quelque imperfection en Dieu; puisqu'il suffit que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses.* C'étoit donc en ce temps-là *les ouvrages de Dieu, les êtres que Dieu a créés, les choses changeantes & corruptibles*, aussi-bien que les immuables & incorruptibles, que nous voyions en Dieu. Et maintenant ce n'est plus cela: nous n'y voyons plus que ce qui ne dépend point des actes libres de Dieu, d'où ont dépendu certainement tous les êtres qu'il a créés.

Je ne vois pas même qu'il demeure ferme & constant dans la restriction qu'il fait des choses que l'on voit en Dieu, quand il les réduit *aux nombres, à l'étendue & à l'essence des êtres.* Car, dans le VII. chapitre de la II. partie du III. livre, il dit, qu'il y a quatre manieres, par lesquelles notre esprit connoit les choses: 1°. par elles-mêmes; 2°. par leurs idées (c'est-à-dire, par des êtres représentatifs, qui, selon lui, ne se trouvent qu'en Dieu) 3°. par conscience ou sentiment intérieur: 4°. par conjecture. Or il ne met que les corps & *les propriétés des corps* dans cette deuxieme classe, des choses qu'il prétend ne se pouvoir connoitre qu'en la seconde maniere; c'est-à-dire, par leurs idées: ce qui est la même chose que d'être vues en Dieu. Et cela a rapport à beaucoup d'autres endroits de son livre, où il réduit aux choses

VII. Cl. N°. V. matérielles, ce que nous ne pouvons voir par soi-même, mais seulement par des êtres représentatifs distingués des perceptions. Il semble donc que, selon cela, il ne devroit pas mettre les nombres abstraits, qui sont l'objet de l'Arithmétique & de l'Algebre, entre les choses qui ne peuvent être vues qu'en Dieu; puisque ces sortes de nombres ne sont point *des corps* ni *des propriétés des corps*, & qu'ils n'ont rien en eux-mêmes de matériel; pouvant également être appliqués aux choses spirituelles & corporelles.

Et en effet, je ne vois pas pourquoi, selon cet Auteur, les nombres abstraits ne pourroient être connus qu'en Dieu. Car, selon lui, il n'y a que les choses qui ont besoin d'être vues par des êtres représentatifs, qui sont vues en Dieu; & c'est seulement ce qui ne peut être intimément uni à notre ame, qui a besoin d'être vu par un être représentatif. Or les nombres abstraits son intimément unis à notre ame, puisqu'ils ne sont que dans notre ame, quoique les *choses nombrées*, pour parler ainsi, soient hors d'elle : donc les nombres abstraits n'ont pas besoin d'être vus en Dieu.

Je trouve une semblable variation au regard des vérités immuables & éternelles. Il dit en quelques endroits, qu'on ne les voit point en Dieu, & en d'autres qu'on les y voit.

Il déclare, en la page 203; *que son sentiment n'est pas que l'on voie en Dieu ces vérités, & qu'il n'est pas en cela de l'avis de S. Augustin. Nous ne disons pas*, dit-il, *que nous voyons Dieu en voyant les vérités éternelles, comme dit S. Augustin; mais en voyant les idées de ces vérités : car les idées sont réelles; mais l'égalité entre ces idées, qui est la vérité, n'est rien de réel. Quand, par exemple, on dit que du drap que l'on mesure a trois aunes, le drap & les aunes sont réelles; mais l'égalité entre les aunes & le drap n'est point un être réel : ce n'est qu'un rapport qui se trouve entre les trois aunes & le drap. Lorsqu'on dit que 2 fois 2 font 4, les idées des nombres sont réelles; mais l'égalité qui est entr'eux n'est qu'un rapport.* On ne voit donc point en Dieu les vérités, parce que ce ne sont que des rapports, & qu'un rapport n'est rien de réel.

Mais je ne sais comment cela s'accorde avec ce qu'il dit en la page 193 : *Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles, & que les unes different des autres.* Car peut-on nier que les rapports n'aient aussi des propriétés réelles, & que les uns ne different des autres? N'y en a-t-il point d'égaux, & d'inégaux, de plus grands & de plus petits? Le rapport de 3 à 4 n'est-il pas égal au rapport de 15 à 20. Le rapport de 3 à 5, n'est-il

n'eſt-il pas plus grand que le rapport de 4 à 7 ; & le rapport de 5 à 11, plus petit que le rapport de 6 à 13 ? On ne peut donc pas dire qu'un rapport ne ſoit *rien de réel*. Que ſi on dit, que ce n'eſt pas un *être réel*, en prenant le mot *d'être* pour celui de *ſubſtance*, les nombres abſtraits ne ſont pas non plus des *êtres réels*. Car trois aunes, en tant qu'*aunes*, ſont un *être réel* : mais le nombre de 3, abſtrait de toutes les choſes *nombrées*, pour parler ainſi, n'eſt point un *être réel*, n'étant point hors de notre penſée ; & ainſi on ne voit pas que ce ſoit quelque choſe de plus réel qu'un rapport. Pourquoi donc y auroit-il plutôt des *idées de nombres*, que des *idées de rapport* ? VII. Cl. N°. V.

Quoi qu'il en ſoit, ſelon ce qu'il dit en cet endroit, on ne voit point en Dieu, ni les rapports ni les vérités, parce que ce ne ſont que des rapports. Cependant il ſemble dire le contraire dans les Eclairciſſements (page 535). *Je vois* dit-il, *que deux fois* 2 *font* 4 ; *qu'il faut préférer ſon ami à ſon chien : & je ſuis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puiſſe voir auſſi-bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l'eſprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien : il eſt donc néceſſaire qu'il y ait une raiſon univerſelle qui m'éclaire, & tout ce qu'il y a d'intelligences.* N'eſt-ce pas dire que chacun de nous ne voyant pas ces choſes dans l'eſprit des autres, nous les voyons tous en Dieu ? Or il vient de dire, que *deux fois* 2 *font* 4, n'eſt qu'un rapport ; & que la préférence de mon ami à mon chien n'eſt qu'un rapport auſſi. On voit donc les rapports en Dieu, ſelon ce dernier endroit.

CHAPITRE XIII.

Qu'il a varié auſſi dans l'explication des manieres dont nous voyons les choſes en Dieu. Que la premiere étoit par les Idées. Qu'il ne s'en eſt départi qu'en niant qu'il y ait dans le monde intelligible, des Idées qui repréſentent chaque choſe en particulier : ce qui ne ſe peut nier ſans erreur.

IL a encore bien plus varié, en expliquant la maniere dont il prétend que nous voyons les choſes en Dieu. Après en avoir propoſé une dans le chapitre VI. de la II. partie du III. livre, il s'en retracte dans les Eclairciſſements ; & il y prend un tour tout différent, qu'il

VII. Cl. N°. V. a cru meilleur, quoiqu'il soit incomparablement plus mauvais, & moins propre à nous faire entendre ce qu'il veut que nous croyions de l'union de notre ame avec Dieu, pour voir en lui toutes choses.

On en jugera en comparant ensemble ces deux endroits. Voici le premier, page 200. Après avoir supposé deux choses très-vraies: l'une, *que Dieu a en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés*: l'autre, *que Dieu est très-intimément uni à nos ames par sa présence*; il en conclut, *que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a en lui qui les représente.* Remarquez cette condition : elle enferme deux choses. L'une, que Dieu veuille découvrir à l'homme ce qu'il suppose, sans fondement, lui être nécessaire pour connoître les ouvrages de Dieu. L'autre, que ce que Dieu lui doit découvrir pour cela, est, ce qui, en Dieu, représente chacun de ses ouvrages; c'est-à-dire, les idées selon lesquelles il les a faits, comme S. Augustin l'enseigne, & S. Thomas après lui. On ne doute pas que si Dieu vouloit découvrir à l'homme ses divines idées pendant cette vie, ce ne lui fût un moyen de connoître les créatures très-parfaitement; mais on nie qu'il n'ait point d'autre moyen de les lui faire connoître. Et il y a bien des raisons qui font voir qu'il n'use point de ce moyen pour nous en donner la connoissance, sur-tout pendant cette vie; car il faudroit pour cela qu'il se fit voir à nous face à face, comme il se fait voir aux Bienheureux.

Il a bien prévu cette objection : & voici ce qu'il dit pour la prévenir (page 200.)

Mais il faut bien remarquer, qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu, de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette maniere; parce que ce qu'ils voient est très-imparfait, & que Dieu est très-parfait. Ils voient de la matiere divisible, figurée, &c. & en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré; car Dieu est tout être, parce qu'il est infini & qu'il comprend tout : mais il n'est aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particulier, & nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu, qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées représentent : car lorsqu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui est unie à l'esprit, mais seulement le quarré, qui est au dehors.

S'il pouvoit y avoir quelque vraisemblance dans une opinion mal fondée, c'est tout ce qu'on pourroit dire de mieux, pour ne rien attribuer à Dieu qui soit indigne de lui, supposé qu'il ait voulu se servir de ces

êtres représentatifs. Mais c'est mal connoître notre esprit, que de s'imaginer qu'une idée qui seroit en Dieu, & que notre esprit ne verroit pas, lui pût servir à connoître ce que cette idée représente. C'est comme qui diroit, que le portrait d'un homme que je ne connoîtrois que de réputation, étant mis si proche ou si loin de mes yeux que je ne le pourrois voir, ne laisseroit pas de me pouvoir servir à connoître le visage de cet homme. VII. Cl. N°. V.

C'est peut être aussi ce qui lui a fait abandonner cette voie, pour en prendre une autre, qui lui fait éviter cet inconvénient ; mais qui le fait tomber en plusieurs, infiniment plus grands, comme nous le verrons plus bas.

Mais je me contenterai de considérer ici, que, voulant changer sa premiere maniere de voir les choses en Dieu, il l'a fait en niant une chose très-véritable, qu'il avoit reconnue auparavant. Car il avoit assez fait entendre, que cette maniere consistoit, en ce que Dieu nous découvroit *chacune de ses idées.* Et c'est de quoi il ne veut plus demeurer d'accord dans ses Eclaircissements, comme il le déclare en ces termes, page 548.

Lorsque j'ai dit, que nous voyons les différents corps par la connoissance que nous avons des perfections de Dieu, qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément, qu'il y eût en Dieu certaines idées particulieres qui représentassent chaque corps en particulier. Ce qui a rapport à ce qu'il avoit dit auparavant : *il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel & sensible, qu'il y ait, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre intelligible, destiné à nous représenter le soleil, un cheval & un arbre.*

Et moi je dis, qu'en ôtant le mot de *nous* (car les idées de Dieu ne sont pas pour nous rien représenter, au moins tant que nous sommes en cette vie ; mais c'est à Dieu même, selon notre maniere de concevoir, qu'elles représentent ses ouvrages) ôtant donc ce mot de *nous*, je soutiens que ce n'est pas une imagination, mais une certitude, *que le monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel & sensible, qu'il y a, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre intelligible, qui représente un soleil, un cheval, un arbre.* Et il est impossible que cela ne soit pas ainsi.

Car le monde intelligible n'est autre chose que le monde matériel & sensible, en tant qu'il est connu de Dieu, & qu'il est représenté dans ses divines idées. Et par conséquent, il est impossible qu'il n'y ait pas un parfait rapport de l'un à l'autre, & que tout ce qui est matériellement dans le monde matériel, ne soit pas intelligiblement dans le monde intelligible. C'est cela même que l'on doit entendre par les idées qu'on admet en Dieu,

VII. CL. & qu'on ne peut pas n'y point admettre, dit S. Auguſtin ; puiſque, pour
N°. V. les nier, il faudroit croire que Dieu eût créé le monde ſans raiſon & ſans connoiſſance : de ſorte que Platon, ajoute ce Saint, a pu être le premier qui a donné le nom *d'idée* à ce que nous devons concevoir avoir été en Dieu, lorſqu'il a pris le deſſein de créer le monde ; mais ce qu'il a entendu par ce mot, a toujours été reconnu par tous ceux qui ont eu une véritable connoiſſance de Dieu. Or, de cela même que les *idées* ſont en Dieu la forme & l'exemplaire ſelon lequel il a créé chacun de ſes ouvrages, parce qu'il n'y en a aucun, pour petit qu'il ſoit, qu'il n'ait créé avec une connoiſſance diſtincte de ce qu'il faiſoit, il faut bien néceſſairement qu'il y ait des idées particulieres, qui lui repréſentent non ſeulement le ſoleil, un cheval, un arbre, mais le plus petit moucheron, & le plus petit globule de la matiere.

C'eſt une vérité que l'on ne peut conteſter. S. Auguſtin l'établit en pluſieurs endroits. Dans la qu. 46. des 83, que nous venons de citer, après avoir dit, que les *idées* ſont les formes, les notions, les raiſons, ſelon leſquelles Dieu a créé toutes choſes, il déclare expreſſément, que chaque choſe a été créée ſelon ſon idée particuliere. Le latin exprime mieux ſa penſée qu'on ne peut faire en françois : *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidiſſe? Quòd ſi rectè dici & credi non poteſt, reſtat ut omnia ratione ſint condita : nec eadem ratione homo quâ equus ; hoc enim abſurdum eſt exiſtimare. Singula igitur propriis ſunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum eſt eſſe, niſi in mente Creatoris?*

S. Thomas, à ſon ordinaire, a ſuivi S. Auguſtin comme ſon Maître. Il fait une queſtion des idées, dans la I. Part. de ſa Somme. C'eſt la 15, qui n'a que trois articles. Il prouve dans le premier, qu'il y a des idées en Dieu : dans le ſecond, qu'il y a pluſieurs idées ; & dans le troiſieme, que chaque choſe a ſon idée particuliere, & qu'il n'en faut excepter ni la matiere, ni les individus, comme Platon ſemble l'avoir fait. Mais il eſt bon de voir de quelle ſorte il explique, dans l'article ſecond, comment il peut y avoir pluſieurs idées en Dieu, quoique l'idée ſoit la même choſe que l'eſſence de Dieu, & que Dieu n'ait qu'une eſſence ; parce que cela nous ſervira à démêler beaucoup les choſes que l'Auteur de la Recherche de la Verité à fort embrouillées.

“ Il eſt facile, dit-il, de concevoir en Dieu pluſieurs idées, ſans que „ cela répugne à ſa ſimplicité. Il ne faut que conſidérer que l'idée d'un „ ouvrage eſt dans l'eſprit de l'ouvrier comme ce qui eſt conçu (*ſicut* „ *quod intelligitur*) & non comme la forme par laquelle il le conçoit „ (*& non ſicut ſpecies, quâ intelligitur, quæ eſt forma faciens intellectum* „ *actu*) c'eſt-à-dire, comme la perception même, qui eſt la cauſe for-

„ melle, pour parler ainsi, de ce que l'esprit apperçoit actuellement
„ son objet. Car l'idée d'une maison est dans l'esprit de l'Architecte, comme
„ une chose qu'il connoît, & à la ressemblance de laquelle il doit faire
„ la maison matérielle qu'il a entrepris de bâtir. Or il n'est pas contre
„ la simplicité de l'entendement divin, qu'il connoisse plusieurs choses;
„ mais il seroit contre sa simplicité, qu'il les connût par plusieurs per-
„ ceptions. Et ainsi il y a plusieurs idées en Dieu, comme conçues de
„ Dieu (*Unde plures Ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipso.*)
„ Et on jugera que cela doit être ainsi, en considérant que Dieu con-
„ noît parfaitement son essence, & que, par conséquent il la con-
„ noît en toutes les manieres qu'elle peut être connue. Or elle le peut
„ être non seulement en elle-même, mais aussi en tant qu'elle peut être
„ participée par les créatures, selon quelque sorte de ressemblance. Et
„ chaque créature a sa propre forme ou nature, selon qu'elle participe
„ en quelque chose à la ressemblance de l'essence divine. En tant donc
„ que Dieu connoît son essence, comme imitable par une telle créa-
„ ture, il la connoît comme étant la propre notion ou raison, ou la
„ propre idée de cette créature, & ainsi des autres. On doit donc ad-
„ mettre en Dieu plusieurs *notions ou raisons* de plusieurs choses: & c'est
„ ce qui fait qu'on admet en Dieu plusieurs *idées*".

Et s'étant objecté, *que l'art & la sagesse est aussi-bien en Dieu un principe de connoissance & d'action que l'idée; qu'il ne devoit donc point y avoir plusieurs idées, puisqu'il n'y a qu'un art divin, & qu'une sagesse divine*, il répond en ces termes. " Les mots d'art & de sagesse, marquent en
„ Dieu ce par quoi Dieu connoît (*quo Deus intelligit.*) mais le mot
„ d'idée marque ce que Dieu connoît (*quod Deus intelligit*) Or Dieu
„ connoît plusieurs choses d'un seul regard; & non seulement ce qu'elles
„ sont en elles-mêmes, mais aussi selon ce qu'elles sont connues: ce
„ qui est connoître les notions & les raisons de plusieurs choses. C'est
„ ce qu'on voit dans un Architecte: car, lorsqu'il a simplement dans
„ son esprit la perception de la forme matérielle d'une maison, on dit
„ alors, qu'il connoît une maison; mais lorsqu'il s'applique à consi-
„ dérer cette maison, en tant qu'elle est dans son esprit, c'est-à-dire,
„ qu'il fait une réflexion expresse sur la perception qu'il en a, parce qu'il
„ connoît cette maison (*ex eo quod intelligit se intelligere eam*) cette pre-
„ miere perception, qui étoit auparavant *id quo intelligitur*, devenant, par
„ cette réflexion *id quod intelligitur*, on dit alors, qu'il a *l'idée* de cette
„ maison. Or Dieu ne connoît pas seulement plusieurs choses par son
„ essence; mais il connoît qu'il connoît plusieurs choses par son essence.
„ Et c'est ce qu'on appelle connoître plusieurs notions des choses, ou

VII. CL. N°. V. „ qu'il y a dans l'entendement divin plusieurs idées, en tant que connues : *Vel plures ideas esse in intellectu divino ut intellectas*".

On voit par-là, que S. Thomas ne prend pas le mot *d'idée* si généralement que je l'ai pris, pour toute *perception*, qui comme telle, est proprement *id quo intelligitur* (quoiqu'elle soit aussi en quelque sorte *id quod intelligitur*, par la réflexion virtuelle qui lui est essentielle) mais qu'il le restreint à la perception, qui, par une réflexion *expresse* sur notre connoissance, est devenue plus particuliérement *id quod intelligitur*. Et c'est ce qui revient à ce que j'ai dit dans le Chapitre VI, pour expliquer ce que c'étoit proprement que de voir les propriétés des choses dans leur idée. Si ce n'est qu'alors, c'est seulement une *idée* spéculative; au lieu que celle qu'a un Architecte d'une maison qu'il veut bâtir, & qu'il considere souvent dans son esprit, par une connoissance réfléchie sur la premiere perception qu'il s'en est formée, est une idée pratique, qui est la même chose que la cause exemplaire. Mais on ne voit en tout cela, ni trace, ni vestige de ces *êtres représentatifs*, qui précedent toutes les *perceptions*, & que l'on s'imagine qui sont nécessaires à notre esprit, afin qu'il en puisse avoir.

Et ce qui est encore plus considérable, est que ce Saint reconnoît, que Dieu voit par une seule & unique vue, toutes les choses, & selon ce qu'elles sont en son entendement divin, & selon ce qu'elles sont en elles-mêmes : *Deus uno intellectu intelligit multa; & non solùm secundùm quod in seipsis sunt, sed etiam secundùm quod intellecta sunt.* Et il paroît qu'il regarde la premiere sorte de perception comme une preuve de la seconde : d'où il s'ensuit, que les choses sont *objectivement* en Dieu, telles qu'elles sont en elles-mêmes, & que, par conséquent, une chose peut être objectivement en Dieu, c'est-à-dire, être connue de Dieu, sans qu'elle y soit formellement. Car un crapaud, une chenille, une araignée, sont objectivement en Dieu, puisqu'il les connoît, quoique l'on ne puisse dire qu'il y ait en Dieu formellement des crapauds, des chenilles, des araignées. Et néanmoins nous allons voir que c'est pour n'avoir pas bien distingué ces choses, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité argumente encore très-souvent, *à dicto secundùm quid, ad dictum simpliciter*, en raisonnant presque toujours en cette maniere : *Dieu connoît une telle chose. Or Dieu ne connoît rien que dans lui-même : donc une telle chose est en Dieu.* Car être en Dieu, se peut entendre dans cette conclusion, ou *objectivement*, ou *formellement*. Si l'on l'entend *formellement*, c'est le sophisme que je viens de marquer, *à dicto secundùm quid ad*

dictum simpliciter : car il ne s'ensuit pas qu'une pierre soit *formellement* dans mon esprit, parce que je la connois; mais il s'ensuit seulement qu'elle y est *objectivement*. Et si ce n'est que cela que l'on entend quand on conclut : *Donc une telle chose est en Dieu*, c'est-à-dire, *qu'elle y est objectivement*, c'est badiner que de raisonner de la sorte : car c'est ne conclure que ce qui est déja dans la majeure; n'y ayant point de différence, entre dire, *que Dieu connoît une telle chose*, & *qu'une telle chose est objectivement en Dieu*. VII. Cl. N°. V.

CHAPITRE XI.

Seconde maniere de voir les choses en Dieu; qui est, de les voir dans une étendue intelligible infinie, *que Dieu renferme. Que ce que l'on dit sur cela, ou est tout-à-fait indigne de Dieu, on se contredit manifestement.*

NOus venons de voir, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité, demeurant toujours ferme dans la pensée que nous voyons toutes choses en Dieu, a varié dans l'explication de la maniere dont cela se fait. Car, ayant cru d'abord que nous voyons chaque chose par l'idée particuliere qu'elle a en Dieu, il a depuis changé de sentiment, en déclarant, page 548, *qu'il n'a pas prétendu* (il devoit plutôt dire, qu'il ne prétend plus) *qu'il y eût en Dieu certaines idées particulieres, qui représentassent chaque corps en particulier; mais que nous voyons toutes choses en Dieu, par l'application que Dieu fait à notre esprit de l'étendue intelligible infinie, en mille manieres différentes.*

C'est donc ce qui reste à examiner : si cette seconde maniere de voir les choses en Dieu, qui est, de les voir *dans une étendue intelligible infinie, que Dieu renferme*, est plus vraisemblable que l'autre?

Mais, pour en pouvoir bien juger, il faut l'écouter lui-même expliquer comment il prétend que cela se fait : & il faut remarquer avant toutes choses, que ce qui l'a fait entrer dans cette nouvelle pensée, est une objection, qu'on lui a faite en ces termes.

„ Objection. *Il n'y a rien en Dieu de mobile, il n'y a rien de figuré. S'il y a un soleil dans le monde intelligible, ce soleil est toujours égal à lui-même : & le soleil visible paroît plus grand, lorsqu'il est proche de l'horison, que lorsqu'il en est fort éloigné : donc ce n'est pas ce soleil intelligible que l'on voit. Il en est de même des autres* page 547 :

VII. CL. N°.V. *créatures : Donc on ne voit point en Dieu les ouvrages de Dieu.* Et voici comme il y répond.

„ Pour répondre à tout ceci, il suffit de considérer, que Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie : car Dieu connoît l'étendue, puisqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même. Ainsi, comme l'esprit peut appercevoir une partie de cette étendue intelligible, que Dieu renferme, il est certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures ; car toute étendue intelligible finie, est nécessairement une figure intelligible, puisque la figure n'est que le terme de l'étendue. De plus, cette figure d'étendue intelligible & générale, devient sensible & particuliere, par la couleur ou par quelqu'autre qualité sensible, que l'ame y attache; car l'ame répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement. Ainsi, il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu de corps sensibles, ou de figures dans l'étendue intelligible, afin que l'on en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie ; quoiqu'il ne considere que lui-même. Si l'on conçoit aussi qu'une figure d'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie; ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible puisse tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'une autre, on apperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étendue intelligible : car Dieu ne voit point le mouvement des corps dans sa substance, ou dans l'idée qu'il en a lui-même ; mais seulement par la connoissance qu'il a de ses volontés à leur égard. Il ne voit même leur existence que par cette voie; parce qu'il n'y a que sa volonté qui donne l'être à toutes choses. Les volontés de Dieu ne changent rien dans sa substance : elles ne la meuvent pas. Peut-être que l'étendue intelligible est immobile en tout sens, même intelligiblement : mais, quoique nous ne voyions que cette étendue intelligible, immobile ou non, elle nous paroît mobile, à cause du sentiment de couleur, ou de l'image confuse qui reste après le sentiment, laquelle nous attachons successivement à diverses parties de l'étendue intelligible, qui nous sert d'idée, lorsque nous voyons, ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps. On peut comprendre par les choses que je viens de dire, pourquoi on peut voir le soleil intelligible, tantôt grand & tantôt petit, quoiqu'il soit toujours le même à l'égard de Dieu : car il suffit pour cela, que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, & tantôt une plus petite, & que nous ayions un sentiment vif de lumiere

pour

pour attacher à cette partie d'étendue. Or, comme les parties de l'étendue intelligible sont toutes de même nature, elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit". VII. Cl. N°. V.

Je ne sais, Monsieur, que vous dire d'un tel discours : j'en suis effrayé ; car je trouve qu'il enferme tant de brouilleries & de contradictions, que toute ma peine sera d'en démêler les équivoques, & d'en découvrir les paralogismes.

I. J'ai déja ruiné par avance celui qui en est le principal fondement ; en faisant voir en quel sens on peut dire que ce que Dieu connoît est en Dieu : car tout ce discours roule sur cette étrange hypothese ; que *Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie*. Et toute la preuve qu'il en apporte est, *que Dieu connoît l'étendue, puisqu'il l'a faite, & qu'il ne la peut connoître qu'en lui-même.* Il n'y a rien qu'on ne mette en Dieu par un semblable raisonnement ; puisque j'aurai autant de sujet de dire : *Dieu renferme en lui-même des millions de moucherons & de puces intelligibles ; car il les connoît, puisqu'il les a faits.* Et il ne les peut *connoître qu'en lui-même.*

II. Mais tous ces arguments sont de purs sophismes. Car de cette majeure : *Dieu connoît tout en lui-même*, on n'en peut rien conclure qu'en cette maniere. Or Dieu connoît l'étendue, les moucherons, les puces, les crapauds & toutes les autres créatures : donc il connoît toutes choses en lui-même. Mais c'est un manifeste paralogisme, que d'en conclure absolument : donc toutes choses sont en Dieu ; *étendue* moucherons, puces, crapauds, & il les renferme en lui-même.

III. Pour en tirer cette derniere conclusion, comme fait l'Auteur de la Recherche de la Vérité, au regard de l'étendue, il faudroit que la majeure fût : *Dieu ne connoît que ce qui est en lui.* Mais c'est ce qui ne se peut dire sans erreur : car Dieu connoît, & ce qui est en lui, & ce qui est hors de lui ; puisqu'il se connoît soi-même, & qu'il connoît aussi les créatures qu'il a produites au dehors. S. Thomas en fait un article de sa Somme. I. Part. Quest. 15. art. 5. *Utrum Deus cognoscat alia à se?* Et il conclut, „ qu'il est nécessaire que Dieu connoisse autre chose que lui-même : car il ne pourroit pas se connoître parfaitement, s'il ne connoissoit à quoi sa puissance s'étend. Or elle s'étend à beaucoup de choses HORS DE LUI, puisqu'il en est la cause. Et de plus l'essence de la premiere cause, qui est Dieu, est d'être l'intelligence même, *ipsum intelligere* : donc les effets qui sont en Dieu comme dans leur cause, sont nécessairement en lui, en la maniere que le doit être ce qui est dans une intelligence ; c'est-à-dire, qu'ils en sont connus".

VII. Cl. N°. V. Il explique ensuite de quelle maniere Dieu voit les choses qui sont hors de lui, & en quoi differe la vue qu'il a de lui-même, de celle qu'il a des créatures : „ c'est qu'il se voit, dit-il, en lui-même ; parce qu'il se voit par son essence : mais il voit les choses qui sont différentes de lui, c'est-à-dire les créatures, non en elles-mêmes, mais en lui-même, en tant que son essence contient la ressemblance de toutes les choses auxquelles il a donné l'être ".

Et sur ce qu'il s'étoit objecté cette parole de S. Augustin : *Deus extra seipsum nihil intuetur* ; il dit, que cela ne se doit point entendre en ce sens, que Dieu ne voie rien de ce qui est hors de lui ; mais seulement, qu'il ne voit qu'en lui-même ce qu'il voit qui est hors de lui. Et en effet, ce que dit S. Augustin, en l'endroit cité dans la premiere objection de S. Thomas, qui est la quarante-sixieme question des quatre-vingt-trois, n'a garde de signifier *que Dieu ne voit point ce qui est hors de lui* (d'où il sembleroit qu'on auroit lieu de conclure, comme fait notre ami, qu'il faut qu'une chose soit en Dieu, puisqu'il la connoît) puisqu'il dit seulement, que Dieu n'a point cherché hors de lui des exemplaires, qu'il ait eu besoin de voir, pour faire toutes les choses qu'il a créées : *non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundùm id constitueret quod constituebat ; nam hoc opinari sacrilegium est.*

S. Thomas pousse encore cela plus avant, dans l'article suivant ; car il y réfute comme une erreur, l'opinion de ceux qui disoient, que Dieu ne connoît les créatures que selon la notion générale *d'êtres*, & non selon ce que chacune est en elle-même, & en tant qu'elles sont différentes les unes des autres. Et il soutient que, quoiqu'il les connoisse dans soi & par son essence, il les connoît néanmoins chacune par une connoissance particuliere ; parce que l'essence divine a tout ce que chacune a de perfection, & quelque chose de plus infiniment. *Cùm essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, & adhuc ampliùs, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognôscere.*

Et dans la réponse à la premiere objection, il découvre l'illusion où notre ami tombe presque toujours dans cette matiere. C'est qu'il regarde ordinairement comme deux choses opposées, *connoître les choses selon l'être intelligible qu'elles ont dans l'entendement de celui qui les connoît, & les connoître selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, & hors de l'entendement.* Mais ce Saint montre fort bien que cela est si peu opposé, que ce dernier est une suite du premier. Car quoique quelqu'un connoisse un objet selon l'être intelligible qu'il a dans l'en-

téndement, cela n'empêche pas qu'il ne le connoiffe en même temps felon ce qu'il eft hors de l'entendement. Ainfi je connois une pierre felon l'être intelligible qu'elle a dans mon entendement, quand je connois que je la connois; & néanmoins je connois en même temps cette pierre, felon ce qu'elle eft en elle-même, & felon fa propre nature. Et, comme il ne dit tout cela que pour expliquer comment Dieu ne laiffe pas de voir les créatures en elles-mêmes, & d'une connoiffance propre, quoiqu'il les voie dans fon effence, on peut juger de-là, fi c'eft parler en Théologien, que de dire, comme fait notre ami en la page 498 : *Dieu voit qu'il y a des efpaces entre les corps qu'il a créés*; *mais il ne voit pas ces corps ni ces efpaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par des corps & par des efpaces intelligibles.* Il y a dans ces paroles quelque chofe de myfterieux, qui les a pu faire recevoir avec refpect par beaucoup de gens. Mais ces myfteres difparoîtront, fi-tôt qu'on aura donné la vraie notion au mot d'*intelligible*, & qu'on ne l'aura pas laiffé dans une obfcurité qui fait, ou qu'on ne conçoit rien diftinctement, ou que l'on conçoit tout autre chofe que ce qu'on devroit concevoir, quand on lit ces grands mots; *corps intelligibles*, *efpaces intelligibles*, *foleil intelligible*, *étendue intelligible*. Car un foleil intelligible n'eft autre chofe, felon ce que nous venons de voir dans S. Thomas, que le foleil matériel, felon ce qu'il eft dans l'entendement de celui qui le connoît: *Secundùm effe quod habet in cognofcente* : ce qui n'a garde d'être oppofé à ce qu'il eft en lui-même, fur-tout au regard de Dieu; puifque la connoiffance de Dieu étant très-parfaite, il ne peut connoître chaque chofe que felon ce qu'elle eft véritablement en elle-même. Il les connoît donc, comme dit le même Saint, *& fecundùm effe intelligibile quod habent in cognofcente*, *& fecundùm effe quod habent extra cognofcentem.* Il n'eft donc pas vrai que Dieu ne voie les efpaces entre les corps qu'il a créés, que par des corps & par des efpaces intelligibles; & qu'il ne puiffe voir ces corps & ces efpaces par eux-mêmes, à moins que, ce *par eux-mêmes*, ne foit une équivoque, qui détourne l'efprit à un fens dont il ne s'agit point. Car fi *par eux-mêmes* fe rapporte *ad rationem cognofcendi*, Dieu ne voit pas les corps par eux-mêmes; parce qu'il les voit dans fon effence, & que fon effence eft ce qui les lui fait connoître. Mais fi *par eux-mêmes* fe rapporte *ad rem cognitam*, Dieu voit les corps par eux-mêmes; puifqu'il les voit felon ce qu'ils font en eux-mêmes, & dans leur propre nature, & non feulement felon l'être intelligible qu'ils ont dans l'entendement divin. Et par conféquent, ce dernier fens de

VII. Cl. N°. V.

VII. Cl. N°. V. *par eux-mêmes*, étant le seul qui puisse regarder l'engagement où il s'étoit mis, de prouver *que Dieu voit qu'il y a des espaces qu'il a créés; mais qu'il ne les voit que par des espaces intelligibles*, il est plus clair que le jour, que cette proposition est insoutenable en bonne Théologie; puisqu'en Dieu, *les espaces intelligibles*, ne sont autre chose que les espaces réels & matériels, qu'il a mis entre les corps qu'il a créés, en tant qu'ils sont connus de Dieu, & que par conséquent, il est impossible que Dieu voie ces espaces intelligibles, qu'il ne voie en même temps les espaces réels & matériels qu'il a mis entre ces corps: bien loin que la connoissance des premiers l'empêche de connoître les derniers.

IV. De bonne foi, je ne saurois deviner ce qu'il a voulu que nous entendissions par cette *étendue intelligible infinie*, dans laquelle il prétend maintenant que nous voyons toutes choses; car il en dit des choses si contradictoires, qu'il me seroit aussi difficile de m'en former une notion distincte, sur ce qu'il en dit, que de comprendre une montagne sans vallée. C'est une créature, & ce n'est pas une créature. Elle est Dieu, & elle n'est pas Dieu. Elle est divisible, & elle n'est pas divisible. Elle n'est pas seulement éminemment en Dieu, mais elle y est formellement. Et elle n'y est qu'éminemment, & non pas formellement.

C'est une créature, puisque c'est l'étendue que Dieu a faite. Et c'est l'étendue que Dieu a faite, puisqu'il prouve par-là, que Dieu la connoît. *Dieu*, dit-il, *renferme en lui-même une étendue intelligible infinie: car Dieu connoît l'étendue, puisqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même.*

Et ce n'est pas une créature; puisque, si cela étoit, en voyant les choses dans cette *étendue intelligible infinie*, nous ne les verrions que dans une créature, & son dessein est de montrer que nous les voyons en Dieu.

Et par-là il faut qu'elle soit Dieu. Mais elle ne sauroit être Dieu, ni un attribut de Dieu, par les mêmes raisons par lesquelles cet Auteur prouve, en la page 546, *que l'ame ne renferme pas l'étendue intelligible, comme une de ses manieres d'être.* Car il ne faut que les appliquer à Dieu, pour voir, sans peine, qu'elles sont bien plus fortes, pour exclure l'étendue intelligible de la nature de Dieu, que pour l'exclure de celle de notre ame : ou, pour mieux dire, selon la vraie notion de *l'étendue intelligible*, que j'ai marquée dans le chapitre précédent, ces raisons ne prouvent point, que l'étendue intelligible ne soit pas dans notre ame : & selon la notion confuse de cet

Auteur, si elles prouvent que *l'étendue intelligible* n'est pas dans notre ame, elles prouvent aussi qu'elle n'est pas en Dieu. Je commencerai par faire voir le premier. VII. Cl. N°. V.

On apperçoit, dit-il, *cette étendue intelligible seule, sans penser à autre chose; & l'on ne peut concevoir les manieres d'être, sans appercevoir le sujet ou l'être dont elles sont manieres.*

Rép. Je nie l'entécédent : car *l'étendue intelligible*, prise pour la perception de l'étendue, ne sauroit se concevoir, sans que l'on conçoive en même temps l'esprit qui l'apperçoit.

On apperçoit cette étendue intelligible, sans penser à son esprit.

Rép. C'est ce que je nie encore, pour la raison que je viens de dire : car on ne peut penser à l'étendue *intelligible*, sans penser à quelque esprit de qui elle est apperçue; puisque c'est cela même qui la fait appeller *intelligible.*

Cette étendue intelligible, étant bornée, fait quelque figure, & les bornes de l'esprit ne peuvent se figurer.

Rép. Elle fait une figure *intelligible*, qui peut être aussi aisément dans notre esprit, que l'étendue intelligible : c'est-à-dire, que l'une & l'autre y est objectivement.

Cette étendue intelligible, ayant des parties, se peut diviser, & l'on ne voit rien en l'ame qui soit divisible.

Rép. Je réponds, qu'il n'y a rien en notre ame qui soit *formellement* divisible : mais elle ne sauroit connoître l'étendue, que l'étendue, avec toutes ses propriétés, *la divisibilité*, *la mobilité*, *&c.* ne soient en elle *intelligiblement;* c'est-à-dire, *objectivement*: & ainsi, de ce qu'elle est indivisible par sa nature, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne puisse renfermer en soi l'étendue *intelligible*, quoique l'étendue ne se puisse concevoir que divisible.

Que si c'est dans un autre sens que cet Auteur prend le mot *d'étendue intelligible*, je soutiens que ces mêmes raisons doivent prouver, que l'étendue intelligible infinie ne peut être Dieu; c'est-à-dire, être un attribut de Dieu. Il ne faut pour cela que les reprendre.

On apperçoit, dit-il, *cette étendue intelligible seule, sans penser à autre chose; & l'on ne peut concevoir les manieres d'être, sans appercevoir le sujet ou l'être dont elles sont les manieres.*

Mais on peut encore moins concevoir l'attribut d'un être, sans appercevoir l'être dont il est attribut. Donc, si Dieu renfermoit en lui-même *l'étendue intelligible* comme un de ses attributs, on ne la pourroit concevoir sans concevoir Dieu. *Or on la peut concevoir sans*

VII. CL. N°. V. *penser à autre chose* : donc elle n'est pas renfermée en Dieu comme un de ses attributs.

On apperçoit cette étendue intelligible sans penser à son esprit.

On l'apperçoit aussi sans penser à Dieu. Car il est certain que les Epicuriens & le Gassendistes ne pensent point à Dieu, quand ils conçoivent l'espace où se promenent leurs atomes, comme une *étendue intelligible infinie.*

On ne peut même concevoir que cette étendue intelligible puisse être la maniere de son esprit.

On peut encore moins concevoir qu'elle puisse être Dieu, ou un attribut de Dieu.

Cette étendue intelligible, étant bornée, fait quelque figure, & les bornes de l'esprit ne peuvent se figurer.

Cela est encore plus fort au regard de Dieu : car on ne peut concevoir de bornes en Dieu. Et quand on en feindroit, il est encore plus certain qu'elles *ne pourroient se figurer.*

Cette étendue intelligible, ayant des parties, se peut diviser; & l'on ne voit rien en l'ame qui soit divisible.

Et n'est-il pas encore plus clair, *qu'il n'y a rien en Dieu qui soit divisible*? Donc, s'il croit avoir droit de conclure, par toutes ces raisons, que *l'étendue intelligible ne sauroit être une maniere d'être de notre esprit*, combien en a-t-on plus de conclure aussi, qu'elle ne peut être Dieu ni un attribut de Dieu ?

Et il ne faut pas s'imaginer que la qualité *d'infinie*, qu'il donne à cette *étendue intelligible*, la rende moins indigne d'être admise en Dieu. L'infinité qui convient à Dieu, n'a nul rapport à l'infinité que l'on peut concevoir dans l'étendue. Et, bien loin que cette derniere soit contenue dans l'idée de l'être parfait, cette idée ne l'exclut pas moins nécessairement, qu'elle enferme nécessairement la premiere. Car, plus une étendue est vaste, quand ce seroit jusques à l'infini, plus elle a de parties, réellement distinctes les unes des autres : ce qui répugne manifestement à la simplicité de Dieu, qui est un des principaux attributs de l'être parfait. Mais l'infinité qui convient à Dieu, n'a garde de rien avoir qui répugne à cette idée; puisque c'est, au contraire, la premiere chose que l'on y voit, que l'être même, la plénitude de l'être; l'être sans bornes, & par conséquent infini.

Il se trouve aussi que cette *étendue intelligible infinie* est divisible ; & non divisible. Elle est divisible, parce que ce qui fait essentiellement la divisibilité de l'étendue, n'est pas, que l'une de ses parties soit actuellement séparée de l'autre; mais il suffit, pour cela, qu'une

partie soit hors de l'autre, & ne soit pas l'autre. Or l'on nous vient de dire, *qu'une figure d'étendue intelligible, peut être prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie.* On la conçoit donc comme divisible. Mais étant Dieu, comme elle le doit être, afin que ce soit voir les choses en Dieu que de les voir dans cette étendue, elle ne sauroit être divisible, selon cet Auteur; puisqu'il est si certain, selon lui, que Dieu n'est pas divisible, que dans la page 494, c'est une des choses sur lesquelles il dit, que personne n'hésite à répondre : *Car, qui hésite,* dit-il, *à répondre, lorsqu'on lui demande si Dieu est sage, juste, puissant; s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile ?* VII. Cl. N°. V.

V. Mais, ce qui est de plus embarrassant est de savoir si cette *étendue intelligible infinie*, laquelle il prétend qui est en Dieu, puisqu'il dit que Dieu la renferme, y est *formellement* ou seulement éminemment. Cette distinction est nécessaire, pour expliquer comment les effets sont dans leurs causes. Il y en a qui croient que chaque plante est dans le germe d'où elle sort, selon ses parties, mais plus petites à proportion. Et cet Auteur s'est déclaré pour ce sentiment, dans le chapitre VI. du livre I. Si cela est, on peut dire que chaque plante est *formellement* dans le germe qui la produit. Mais il n'en est pas ainsi des créatures à l'égard de Dieu : elles doivent être en lui comme dans leur cause. Mais elles n'y peuvent pas être *formellement*; car tout ce qu'elles ont d'être & de perfection est borné, & par-là est imparfait. Or il n'y a rien d'imparfait en Dieu. La matiere sur-tout est nécessairement, par sa nature, divisible & figurée, *& il n'y a rien en Dieu qui soit divisible ou figuré*, comme dit notre Auteur, page 200. Ainsi les créatures devant être en Dieu comme dans leur cause, & n'y pouvant être *formellement*, on a été obligé de chercher un mot, pour marquer la maniere dont elles y étoient; & on n'en a point trouvé de plus propre, que de dire, qu'elles y étoient *éminemment*; c'est-à-dire, d'une maniere plus noble qu'elles ne sont en elles-mêmes, & qui est dégagée de toutes les imperfections, qui sont inséparablement attachées à leur condition de créatures, quand on les compare à la perfection infinie du Souverain Etre. M. Descartes, qui n'étoit pas homme à se servir d'une distinction de l'Ecole, s'il ne l'avoit jugée bien fondée, se sert de celle-ci en plusieurs endroits de ses ouvrages, & sur-tout dans la Réponse aux secondes Objections, où il devoit parler avec plus d'exactitude, puisqu'il y entreprend de prouver, par la méthode des Géometres, l'existence de Dieu, & la distinction réelle de notre ame d'avec notre corps. L'Auteur de la Recherche de la Vérité ne se sert pas de ces mêmes mots; mais il s'explique en des

VII. Cl. N°. V. termes qui reviennent au même sens, lorsqu'il dit, *que Dieu est tout être ; parce qu'il est infini, & qu'il comprend tout: mais qu'il n'est aucun être en particulier.* D'où il conclut, qu'encore que nous voyions toutes choses en Dieu (à ce qu'il s'est imaginé) *néanmoins, nous ne voyons pas Dieu ; parce que ce que nous voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres, & que nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu, qui renferme tous les êtres.* A quoi se rapporte ce qu'il avoit dit auparavant, en la page 198 ; *que toutes les créatures, même les plus terrestres & les plus matérielles, sont en Dieu, quoique d'une maniere* TOUTE SPIRITUELLE, ET QUE NOUS NE POUVONS COMPRENDRE.

Mais on est bien empêché de savoir, en laquelle de ces deux manieres il a prétendu que Dieu renferme en lui-même cette *étendue intelligible infinie*, dans laquelle il veut que nous voyions toutes choses. On voudroit bien que ce ne fût *qu'éminemment*; car cela pourroit ne rien marquer qui ne fût digne de Dieu. On feroit seulement en peine de deviner pourquoi tous les corps, que Dieu a créés, & que nous avons besoin de voir, étant éminemment en Dieu, à plus juste titre que cette *étendue intelligible infinie*, il n'auroit pas plutôt dit, que chacun de ces corps, étant éminemment en Dieu, c'est-là où nous le voyons, que de dire, que nous les voyons tous dans cette *étendue intelligible infinie*, s'il avoit cru qu'elle n'étoit, aussi-bien que tous les corps particuliers, qu'*éminemment* en Dieu. C'est déja une raison, qui fait croire qu'il a pensé qu'elle y étoit *formellement*, & non seulement *éminemment*; mais que cela étoit suffisamment adouci par le mot d'*intelligible*, auquel je ne vois pas qu'on puisse donner aucun bon sens en cet endroit-là.

Mais cela paroît encore, en ce que rien ne peut mieux marquer qu'une chose est *formellement* étendue, & non seulement *éminemment*, que quand on y met ce en quoi consiste le plus d'imperfection de l'étendue, qui est, d'avoir des parties distinctes réellement les unes des autres; de sorte qu'on y en peut prendre d'autres plus petites, & d'autres plus grandes. Or c'est ce qu'il dit de son *étendue intelligible infinie*, comme nous avons déja vû dans l'endroit que nous avons rapporté.

C'en est une autre, de ce qu'il oppose l'étendue aux corps sensibles & au mouvement, & qu'il ne veut pas, que les corps sensibles, ni le mouvement, même intelligible, soient en Dieu, en la même maniere qu'il s'est imaginé que cette *étendue* y étoit. Cela est exprès pour les corps sensibles : car, dans la même page où il dit que Dieu renferme l'étendue, il dit, *qu'il n'y a point en Dieu de corps sensibles*,

sibles, & qu'il n'est point nécessaire qu'il y en ait, afin qu'on en voie en Dieu. Et, pour le mouvement, voici ce qu'il en dit au même endroit : *On peut*, dit-il, *appercevoir le mouvement d'une figure sensible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étendue intelligible ; car Dieu ne voit point le mouvement des corps dans sa substance, ou dans l'idée qu'il en a en lui-même; mais seulement par la connoissance qu'il a de ses volontés. Il ne voit même leur existence que par cette voie; parce qu'il n'y a que sa volonté qui donne l'être à toutes choses. Les volontés de Dieu ne changent rien dans sa substance : elles ne la meuvent pas. Peut-être que l'étendue intelligible est immobile en tout sens, même intelligiblement.* VII. Cl. N°. V.

Je n'entends rien à tout cela, & je n'y trouve pas un mot de vrai. S'il n'y a point de mouvement dans *l'étendue intelligible*, on peut bien voir le mouvement par une perception qu'on en a d'ailleurs; mais il est impossible qu'on le voie dans cette étendue.

La preuve qu'on en porte, prise de la science de Dieu à l'égard du mouvement, est une fausse supposition. Dieu voit toutes choses dans son essence, & soi-même & les créatures : & par conséquent il y voit le mouvement aussi-bien que l'étendue.

Il n'est pas moins certain qu'il voit le mouvement par l'idée qu'il en a en lui-même : car, comme nous l'avons déja montré, il n'a rien fait dont il n'eût l'idée. Or il a créé la matiere en mouvement, sans quoi elle n'auroit été qu'une masse informe, dont il n'auroit pu faire aucun de ses ouvrages : il a donc nécessairement l'idée de la matiere en mouvement, non seulement parce qu'il l'a créée dans cet état, mais encore, parce qu'il la conserve toujours dans le même état; puisque c'est immédiatement par lui-même qu'il conserve la même quantité de mouvement dans le monde, en le faisant passer continuellement d'un corps dans un autre. Il est donc impossible qu'il n'ait pas en lui-même l'idée du mouvement, puisqu'il ne fait rien dont il n'ait l'idée, comme je l'ai montré ci-dessus par S. Augustin & par S. Thomas.

Il n'est pas vrai, selon cet Auteur même, que Dieu ne connoisse les mouvements que par la connoissance de ses volontés, qui les produisent : car il suppose, dans son Traité de la Nature & de la Grace, I. Discours, §. 13, *que Dieu, découvrant, dans les trésors infinis de sa sagesse, une infinité de mondes possibles, comme des suites nécessaires des loix des mouvements qu'il pouvoit établir, s'est déterminé à créer celui qui auroit pu se produire & se conserver par les voies les plus simples.* Il a donc connu les loix des mouvements dans les trésors infinis de sa sagesse, avant que de les connoître dans ses volontés; puisque c'étoit

VII. Cl. N°. V. avant qu'il se fût déterminé à créer le monde. Or il ne pouvoit pas connoître les loix des mouvements, sans connoître les mouvements. Il n'est donc pas vrai que ce n'est que dans la volonté qu'il a eue de produire les mouvements, qu'il connoît les mouvements.

Je ne puis aussi deviner pourquoi il dit, que les volontés de Dieu ne changent rien dans sa substance, & qu'elles ne la meuvent pas. Est-ce que si Dieu connoissoit les mouvements par son essence ou substance, & non seulement par ses volontés, il seroit à craindre que sa substance n'en fût changée? Et pourquoi donc ne pense-t-on pas aussi, que, si Dieu connoît l'étendue par son essence, & non seulement par sa volonté, il soit à craindre que son essence ne soit étendue? Ce qui n'est pas moins contraire à la nature de l'être infiniment parfait, que si elle étoit en mouvement. Je ne vois donc pas pourquoi l'étendue, en repos & immobile, lui paroît plus digne d'être admise en Dieu, que l'étendue en mouvement ou mobile. C'est, assurément, qu'il n'a pas assez consulté *la vaste & immense idée de l'être infiniment parfait*, quand il en a eu ces pensées.

Mais ce qui me semble plus considérable, c'est qu'il paroît par-là, qu'il veut, que, pourvu que son *étendue intelligible infinie* soit immobile, elle puisse être en Dieu, d'une maniere en laquelle l'étendue mobile & en mouvement n'y peut pas être, non plus que les corps sensibles, qu'il dit aussi n'être pas en Dieu. Or il ne peut avoir nié que l'étendue mobile & en mouvement, aussi-bien que les corps sensibles, ne soient en Dieu *éminemment*; c'est-à-dire de cette maniere *toute spirituelle* & dégagée de toutes les imperfections qui ne peuvent manquer de se trouver dans les créatures, selon laquelle il avoue, en un autre endroit, *que les choses les plus matérielles & les plus terrestres sont en Dieu*. Il faut donc, ou qu'il se soit contredit, ou qu'il ait prétendu, que *l'étendue intelligible infinie* n'étoit pas seulement en Dieu *éminemment*; mais qu'elle y étoit aussi *formellement*: ou bien, qu'il ait mis hors de Dieu cette *étendue intelligible infinie*, comme Aristote a cru que Platon y avoit mis ses idées; n'ayant pas assez pris garde que c'étoit en Dieu, & non pas hors de Dieu qu'il la devoit mettre; puisqu'il n'y avoit eu recours, que faute d'autre meilleur moyen de nous faire voir toutes choses en Dieu. Quoi qu'il en soit, on ne peut guere faire concevoir plus grossiérement une étendue *formelle*, en ce qui est de l'étendue, qu'il fait celle-là, quoiqu'il la nomme *intelligible*. Il est seulement vrai qu'il en a voulu ôter, je ne sais pourquoi, une des principales propriétés de l'étendue que Dieu a créée, qui est la mobilité, & qu'il lui a plu la considérer comme l'espace des Gassen-

distes, qu'ils veulent aussi qui soit immobile. Mais je ne vois pas, comme je le viens de montrer, que cela la rende plus capable d'être admise en Dieu ; & je m'en vas faire voir, dans le chapitre suivant, que cela la rend beaucoup plus incapable de nous servir *d'être représentatif*, pour y voir tous les corps & tous les nombres. VII. Cl. N°. V.

CHAPITRE XV.

Que l'étendue intelligible infinie, ne nous sauroit être un moyen de voir les choses que nous ne connoissons pas, & que nous voudrions connoître.

ON vient de voir, dans le Chapitre précédent, que rien n'est plus inintelligible que cette *étendue intelligible infinie*, que cet Auteur a inventée, pour nous donner moyen de voir les choses en Dieu ; s'étant persuadé, sur de faux principes, que nous ne pouvions voir autrement aucun des objets qui sont hors de nous.

Mais ce qui n'est pas moins étrange, est, qu'il ait si mal rencontré dans ce prétendu moyen de voir les choses en Dieu, qu'en lui accordant tout ce qu'il suppose, il est impossible que cette *étendue intelligible infinie*, dans laquelle il prétend que nous devons voir toutes choses, nous soit un moyen d'en voir aucune de toutes celles que nous ne connoîtrions pas, & que nous voudrions connoître.

Je commence par les nombres ; car il les met entre les trois choses que nous ne voyons qu'en Dieu, parce que nous *les voyons par lumiere, & par une idée claire.* Je voudrois bien savoir quel est le nombre, qui, étant divisé par 28, il reste 5 : & étant divisé par 19, il reste 6 : & étant divisé par 15, il reste 7 ; c'est-à dire, que je voudrois bien savoir l'année de la Période Julienne, qui a ces trois caracteres : cinq du Cycle solaire, six du Nombre d'or & sept de l'Indiction. A quoi, je vous prie, me pourroit servir, pour connoître ce nombre, *l'étendue intelligible infinie*, entiérement unie à mon ame ? Me dira-t-on que tous les nombres y sont, parce qu'on la peut distinguer par l'esprit en une infinité de parties ? Cela veut dire, que tous les nombres y seront, quand mon esprit les y aura mis : mais quand ils y seroient, comme dans un livre, où tous les nombres seroient comptés depuis un jusques à cent millions (car je suis certain que le nombre que je cherche ne va pas jusques là.) me seroit-ce

VII. Cl. N°. V. un grand avantage pour le trouver? Non certainement. Car quand je me résoudrois à parcourir tous ces nombres jusques à ce que je l'eusse rencontré, ce seroit inutilement; parce que, ne le connoissant pas, je ne pourrois pas savoir si je l'aurois rencontré ou non. Mais peut-être aussi que cette *étendue intelligible infinie*, n'est que pour les corps, & qu'il y a quelque autre moyen de voir les nombres en Dieu, dont il ne s'est pas encore expliqué. Voyons donc si elle sera de plus grand usage pour les corps & pour les figures, que je ne connoitrois pas encore, & que je voudrois bien connoitre. On m'assure qu'oui, & on le prouve en trois manieres.

La premiere est, que comme *l'esprit peut appercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il est certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures : car toute étendue intelligible finie est nécessairement une figure intelligible finie; puisque la figure n'est que le terme de l'étendue.*

La deuxieme, *que cette figure d'étendue intelligible & générale, devient sensible & particuliere par la couleur, ou par quelque autre qualité sensible, que l'ame y attache.*

La troisieme est, *que si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie, ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible puisse tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'une autre, on apperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étendue intelligible.*

Je ne saurois croire que l'on ne voie tout d'un coup que tous ces moyens, bien loin de me pouvoir donner la connoissance de ce que je ne connoitrois pas, supposent nécessairement que je le connois déja, & qu'à moins que je ne le connusse, ils ne me sauroient être d'aucun usage. Mais vous me permettrez, Monsieur, de rendre cela plus sensible par le conte suivant, que vous prendrez comme il vous plaira; pour une histoire, ou pour une parabole.

Un excellent Peintre, qui avoit autrefois bien étudié, & qui étoit aussi habile en sculpture, avoit un si grand amour pour S. Augustin, que, s'entretenant un jour avec un de ses amis, il lui témoigna qu'une des choses qu'il souhaiteroit plus ardemment, seroit, de savoir au vrai, si cela se pouvoit, comment étoit fait ce grand Saint. Car vous savez, lui dit-il, que nous autres Peintres desirons passionnément d'avoir les visages au naturel des personnes que nous aimons. Cet ami trouva, comme lui, cette curiosité fort louable, & il lui promit de chercher quelque moyen de le contenter sur cela. Et, soit que ce

fût pour ſe divertir, ou qu'il eût eu quelque autre deſſein, il fit apporter le lendemain chez le Peintre un grand bloc de marbre, une groſſe maſſe de fort belle cire & une toile pour peindre (car, pour une palette chargée de couleurs & de pinceaux, il s'attendit bien qu'il y en trouveroit.) Le Peintre étonné lui demande à quel deſſein il a fait apporter tout cela chez lui? C'eſt, lui dit-il, pour vous contenter dans le deſir que vous avez de ſavoir comment étoit fait S. Auguſtin; car je vous donne par-là le moyen de le ſavoir. Et comment cela, repartit le Peintre? C'eſt, lui dit ſon ami, que le véritable viſage de ce Saint eſt certainement dans ce bloc de marbre, auſſi bien que dans ce morceau de cire: vous n'avez ſeulement qu'à en ôter le ſuperflu, ce qui reſtera vous donnera une tête de S. Auguſtin tout-à-fait au naturel; & il vous ſera auſſi bien aiſé de la mettre ſur votre toile, en y appliquant les couleurs qu'il faut. Vous vous moquez de moi, dit le Peintre; car je demeure d'accord que le vrai viſage de S. Auguſtin eſt dans ce bloc de marbre, & dans ce morceau de cire; mais il n'y eſt pas d'une autre maniere que cent mille autres. Comment voulez-vous donc, qu'en taillant ce marbre pour en faire le viſage d'un homme, & travaillant ſur cette cire dans ce même deſſein, le viſage que j'aurois fait au haſard, ſoit plutôt celui de ce Saint que quelqu'un de ces cent mille qui ſont, auſſi-bien que lui, dans ce marbre & dans cette cire? Mais, quand par haſard je le rencontrerois, ce qui eſt un cas moralement impoſſible, je n'en ferois pas plus avancé; car ne ſachant point du tout comment étoit fait S. Auguſtin, il ſeroit impoſſible que je ſuſſe ſi j'aurois bien rencontré ou non. Et il en eſt de même du viſage que vous voudriez que je miſſe ſur cette toile. Le moyen que vous me donnez pour ſavoir au vrai comment étoit fait S. Auguſtin eſt donc tout-à-fait plaiſant; car c'eſt un moyen qui ſuppoſe que je le ſais, & qui ne me peut ſervir de rien ſi je ne le ſais. VII. Cl. N°. V.

Il ſembloit que l'ami n'eût rien à repliquer à cela. Mais comme ce Peintre eſt fort curieux, il lui demanda s'il n'avoit point le livre de la Recherche de la Vérité? Il l'avoit, il l'alla querir, & le mit entre les mains de ſon ami, qui, l'ayant ouvert à la page 547, reprit le diſcours en ces termes. Vous vous étonnez de l'invention que je vous ai donnée pour vous faire avoir le viſage de S. Auguſtin au naturel; je n'ai fait en cela que ce qu'a fait l'Auteur de ce livre, pour nous faire avoir la connoiſſance des choſes matérielles, qu'il prétend que nous ne pouvons connoître par elles-mêmes, mais ſeulement en Dieu: & la maniere, dont il dit que nous les connoiſſons en Dieu, eſt par le moyen d'une *étendue intelligible infinie*, que Dieu renferme.

VII. Cl. N°. V. Or je ne vois point que le moyen qu'il me donne pour voir, dans cette étendue, une figure que j'aurois seulement oui nommer, & que je ne connoîtrois point, soit différent de celui que je vous avois proposé, pour vous faire avoir le visage de S. Augustin au naturel. Il dit que, comme mon esprit peut appercevoir une partie de cette étendue intelligible, que Dieu renferme, il peut appercevoir en Dieu toutes les figures; parce que toute étendue intelligible finie est nécessairement une figure intelligible. C'est aussi ce que je vous ai dit, qu'il n'y a point de visage d'homme qu'on ne puisse trouver dans ce bloc de marbre, en le taillant comme il faut. Mais est-il moins nécessaire de connoître cette figure (que j'ai supposé que je ne connoissois pas) pour prendre une partie de cette étendue intelligible, & la borner, par mon esprit, comme il faut qu'elle le soit, afin que cette figure en soit le terme, que vous avez cru, avec raison, qu'il étoit nécessaire de connoître le vrai visage de S. Augustin, pour le faire appercevoir dans ce marbre & dans cette cire, où il n'est pas moins caché que chaque figure dans cette étendue intelligible? En quoi est-ce donc que son invention vaut mieux que la mienne, que je ne doute point qu'en votre ame vous n'ayiez traitée de ridicule, quoique vous n'ayiez pas voulu user de ce mot?

Il fait aussi entendre, que mon esprit peut voir, dans cette étendue intelligible, tout corps sensible, que je ne connoîtrois pas, & que j'aurois besoin de connoître, en attachant la couleur ou quelque autre qualité sensible à une partie de cette étendue intelligible.

Mais il faudroit encore, pour cela, que je connusse ce corps sensible, afin d'appliquer à une partie de l'étendue une couleur convenable : car, si j'appliquois une couleur rouge à cette partie de l'étendue, ce ne seroit pas le moyen d'y voir un objet sensible, qui ne pourroit être que vert. C'est donc la même chose que ce que je vous disois, que vous n'aviez qu'à appliquer sur votre toile les couleurs nécessaires, pour y former le visage de S. Augustin, & qu'il ne tiendroit qu'à vous d'en avoir par-là un portrait parfaitement ressemblant : car vous avez eu raison de me dire, qu'il faudroit pour cela que vous sussiez comment étoit fait le visage de S. Augustin, & que votre peine étoit de ne le pas savoir.

Enfin, comme il n'a pu ignorer que les lignes courbes, d'où dépend la connoissance des figures curvilignes, ne se peuvent ordinairement bien concevoir, qu'en considérant le mouvement par lequel on les décrit, il a voulu que l'on pût aussi appercevoir le mouvement dans son *étendue intelligible infinie*, parce que l'on peut concevoir

qu'une figure d'étendue intelligible peut tourner fur fon centre, ou s'approcher fucceffivement d'une autre. Mais comme chaque figure ou chaque ligne courbe fe trace différemment, & qu'autre eft le mouvement par lequel fe trace une hyperbole, & autre celui par lequel fe trace une ellipfe, comment pourrois-je voir dans cette étendue intelligible immobile, le mouvement particulier qui eft néceffaire pour trouver une ellipfe, en concevant qu'une de fes parties s'approche fucceffivement d'une autre en la maniere qu'il faut pour cela, fi je ne connois pas encore ce qu'eft une ellipfe, ni comment elle fe trace ? N'eft-ce donc pas fuppofer, que je connois par ailleurs, que par cette étendue intelligible, ce que l'on voudroit que je ne puffe favoir que par cette étendue intelligible ? Prenez donc votre parti : ou ne vous moquez point de mon invention, ou ne faites pas plus d'état de celle de cet Auteur, d'ailleurs fi habile, que de la mienne. La converfation finit de la forte, & le Peintre ne fut pas fâché qu'on lui eût ouvert les yeux fur cet endroit de la Recherche de la Vérité, qu'il avoit lu autrefois avec refpect, & qu'il n'avoit ofé approfondir, le croyant trop myftérieux & trop haut pour lui. VII. Cl. N°. V.

Voilà mon hiftoire ou ma parabole. Je n'ai rien à y ajouter, finon, que je trouve un endroit dans ce même Auteur, fur cette même matiere des idées, qu'il ne faut qu'appliquer à ce qu'il dit de cette *étendue intelligible*, pour confirmer ce que nous venons de dire, qu'elle ne nous peut faire connoître que ce que l'on fuppoferoit que nous connoîtrions déja.

C'eft dans le Chapitre III, de la II Part. du III. Livre, où il combat l'opinion de ceux qui difent, que l'ame a la puiffance de produire fes idées. *Quand on accorderoit*, dit-il, *à l'efprit de l'homme, une puiffance fouveraine pour anéantir & pour créer les idées des chofes, avec tout cela il ne s'en ferviroit jamais pour les produire.*

J'en dis de même de ce qu'il fait faire à l'efprit, pour trouver les idées des chofes dans fon étendue intelligible. Quand notre efprit pourroit borner, comme il lui plairoit, cette étendue intelligible, il n'y pourroit trouver l'idée d'aucune figure qu'il ne connoîtroit pas encore, & qu'il voudroit connoître. Et les raifons qu'il apporte pour prouver fa propofition, feront encore plus fortes pour prouver la mienne.

Car, de même, dit-il, *qu'un Peintre, quelque habile qu'il foit dans fon art, ne peut pas repréfenter un animal qu'il n'aura jamais vu, & duquel il n'aura aucune idée, de forte que le tableau qu'on l'obligeroit d'en faire, ne peut pas être femblable à cet animal inconnu ; ainfi un homme*

VII. Cl. N°. V. *ne peut pas former l'idée d'un objet, s'il ne le connoît auparavant; c'est-à-dire, s'il n'en a déja l'idée, laquelle ne dépend point de sa volonté. Que s'il en a déja une idée, il connoît cet objet, & il lui est inutile d'en former une nouvelle. Il est donc inutile d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de produire ses idées.*

Il est donc inutile aussi, d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de borner *l'étendue intelligible infinie*, pour y trouver l'idée d'une figure qu'il a besoin de connoître. Car, de même qu'un Peintre, quelque habile qu'il soit en son art, ne peut pas représenter un animal qu'il n'aura jamais vu, & dont il n'aura aucune idée, de sorte que le tableau qu'on l'obligera d'en faire ne peut pas être semblable à cet animal inconnu; ainsi un homme ne peut pas borner l'étendue intelligible, en la maniere qu'il faudroit qu'elle fût, pour être l'idée de cette figure qu'il a besoin de connoître, telle que seroit la figure d'un verre qui doit grossir les objets, s'il ne connoît auparavant cette figure; c'est-à-dire, s'il n'en a déja l'idée. Et s'il en a déja une idée, il connoît cet objet, & il lui est inutile d'en former une nouvelle dans cette *étendue intelligible infinie.*

Il se fait sur cela une objection : & la solution qu'il y donne, sera la même qu'on lui donnera, s'il en fait une semblable. *On pourroit peut-être dire, que l'esprit a des idées générales & confuses, qu'il ne produit pas; & que celles qu'il produit sont particulieres, plus nettes & plus distinctes : mais c'est toujours la même chose. Car, de même qu'un Peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier, de sorte qu'il soit assuré d'y avoir réussi, s'il n'en a une idée distincte, & même si la personne n'est présente; ainsi l'esprit, qui n'aura, par exemple, que l'idée de l'être ou de l'animal en général, ne pourra pas se représenter un cheval, ni en former une idée bien distincte, & être assuré qu'elle est parfaitement semblable à un cheval, s'il n'a déja une premiere idée, avec laquelle il confere cette seconde. Or, s'il en a une premiere, il est inutile d'en former une seconde; & la question regarde cette premiere:* Donc. &c.

On voit sans peine, qu'on lui peut dire la même chose. *Car, de même qu'un Peintre* &c. Ainsi l'esprit qui n'aura que l'idée d'une figure en général, ne pourra borner l'étendue intelligible, de la maniere qu'il seroit nécessaire pour y trouver l'idée de la figure d'un verre propre à grossir les objets, & être assuré que cette idée est parfaitement semblable à celle qu'il cherche, s'il n'a déja une premiere idée de cette figure, avec laquelle il confere cette seconde. Or, s'il en a une

une premiere, il lui eſt inutile d'en chercher une ſeconde dans l'étendue intelligible. VII. CL. N°. V.

Je ferai fort ſurpris, Monſieur, ſi on me peut montrer, que ce qu'il dit eſt concluant contre ceux qu'il combat, & que ce que je dis à ſon exemple, ne le ſoit pas encore plus contre lui-même.

CHAPITRE XVI.

Que ce que cet Auteur fait faire à notre eſprit, pour trouver ſes idées dans ſon Etendue intelligible infinie, *eſt contraire à l'expérience, & aux loix générales, que Dieu s'eſt preſcrites à lui-même, pour nous donner la connoiſſance de ſes ouvrages.*

APrès avoir fait voir, dans le Chapitre XIV, que cette *étendue intelligible infinie*, en la maniere que cet Auteur la repréſente, eſt tout-à-fait inintelligible, & n'eſt qu'un amas de contradictions; & après avoir montré dans le XV, que, quand on la ſuppoſeroit telle qu'il veut qu'elle ſoit, il ſeroit impoſſible que notre eſprit y pût trouver les idées des choſes qu'il ne connoîtroit pas, & qu'il auroit beſoin de connoître, il ne me reſte plus, pour un entier renverſement de cette nouvelle Philoſophie des Idées, qu'à montrer, que, quand ce qu'il fait faire à notre eſprit pour lui faire trouver ſes idées dans cette *étendue intelligible infinie*, pourroit lui ſervir à les y trouver (ce qui ne peut être, comme nous venons de le faire voir) on n'en devroit pas moins rejetter, comme des chimeres, tout ce qu'il dit ſur cela, parce qu'il eſt manifeſtement contraire à ce que nous ſavons certainement ſe paſſer dans notre eſprit, qui eſt la plus certaine des expériences, & aux loix générales que Dieu s'eſt preſcrites à lui-même, pour nous donner la connoiſſance de ſes ouvrages.

Il n'eſt beſoin, pour le reconnoître, que de faire deux réflexions. La premiere eſt, que cet Auteur n'a pas entrepris d'expliquer comment notre eſprit pourroit voir les corps dans quelque cas extraordinaire; comme feroit la ſuppoſition fantaſtique, que Dieu n'en eût point créé, & qu'ils fuſſent ſeulement poſſibles; mais que ſon deſſein eſt, d'expliquer la maniere générale & ordinaire, dont notre eſprit voit effectivement les corps que Dieu a créés, & ſans laquelle il lui ſeroit impoſſible de les voir. Or, quand on a un deſſein tel que celui-là, il ne

VII. CL suffit pas de dire des choses purement possibles, & se piquer de sub-
N°. V. tilité, en inventant des systêmes imaginaires; il faut sur-tout prendre garde, de ne rien supposer de contraire à ce qui est certainement; puisque rien n'est plus capable de faire rejetter ces ingénieuses méditations, que quand on peut dire : Vous vous tourmentez en vain, pour m'apprendre comment je fais une telle chose; puisque je suis assuré, par une expérience que je ne puis démentir, que je ne la fais pas, mais que je fais tout le contraire.

La seconde Réflexion est, que, quand il s'agit, non de quelque effet extraordinaire & sans suite, mais d'un effet commun, naturel, ordinaire, & qui est une suite de ce que Dieu a voulu qui arrivât dans le monde, selon les loix qu'il y a établies, il ne faut pas s'imaginer, qu'il suffise d'avoir bien prouvé, à ce que l'on croit, que Dieu en est l'auteur, pour prétendre qu'il dépend tellement de sa volonté, qu'il n'y ait qu'à supposer qu'il fait cela à propos de rien, & parce seulement qu'il le veut, sans qu'on ait besoin d'en rechercher d'autre raison. L'Auteur de la Recherche de la Vérité n'a garde de contredire cela; puisque c'est sa grande maxime, qu'il pousse quelquefois plus loin qu'il ne faut; mais qui est incontestable, quand Dieu agit selon le cours ordinaire des choses de la nature. Or il n'est point ici question de ce que Dieu fait dans les illuminations extraordinaires & surnaturelles de la grace; mais de ce qu'il fait au regard de nos plus ordinaires & plus naturelles perceptions des objets les plus communs.

Ces perceptions sont de deux sortes, selon cet Auteur, Livre I. Chapitre I. Les premieres nous représentent quelque chose hors de nous; comme un quarré, un maison, &c. Les secondes ne nous représentent que ce qui se passe dans nous; comme nos sensations de la lumiere, des couleurs, des sons. Je commencerai par les dernieres.

Il veut que Dieu en soit l'Auteur : on en demeure d'accord. Mais il faut, de son côté, qu'il avoue, comme il fait aussi, que Dieu ne les cause pas dans notre ame à propos de rien; mais qu'il ne le fait que par un ordre très-réglé, selon les desseins qu'il a eus en joignant notre ame à un corps : car, pour me restreindre à la lumiere & aux couleurs, il enseigne lui-même, après M. Descartes, *que les sentiments de la lumiere & des couleurs ne nous sont nécessaires, que pour connoître*
Liv. 1. chap. 12. *plus distinctement les objets*; *& que c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux objets.* D'où il conclut; *que ces jugements, auxquels les impressions de nos sens nous portent, sont très-justes, si on les considere par rapport à la conservation de nos corps.*

Il ajoute, dans le chapitre d'après : *que la raison pour laquelle toutes les*

ſenſations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choſes, c'eſt qu'il dépend de la volonté des hommes d'en attacher les idées à tels noms qu'il leur plait; mais que ces mêmes hommes n'attachent pas comme il leur plait, leurs ſenſations à des paroles, ni même à aucune autre choſe. Ils ne voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de ſaveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue & de leur cerveau. En un mot, toutes les ſenſations ne dépendent point de la volonté des hommes: & il n'y a que celui qui les a faits, qui les conſerve dans cette mutuelle correſpondance des modifications de leur ame, avec celle de leur corps. VII. Cl. N°. V.

Il s'enſuit de-là deux choſes. L'une, que Dieu ne cauſe ces ſenſations dans notre ame, que quand il arrive quelque changement dans les organes de nos ſens: L'autre, que la fin de ces ſenſations, & principalement de la lumiere & des couleurs, n'eſt que pour nous faire connoître plus diſtinctement les corps qui nous environnent, par rapport à la conſervation du nôtre; & que c'eſt pour cela qu'il a été bon que notre ame les attribuât à ces corps, & qu'elle ſe répréſentât les uns lumineux, & les autres colorés d'une telle ou d'une telle couleur, ſelon que les corpuſcules qui rejailliſſent de ces objets auroient frappé différemment les filets du nerf optique, & les auroient diverſement ébranlés. Voilà l'ordre commun & ordinaire, ſelon lequel Dieu cauſe en nous ces ſenſations.

Mais il faut que la trop forte application qu'a eue cet Auteur, à faire trouver les idées de tous les corps que nous voyons dans ſon *étendue intelligible infinie*, lui fait ait oublier toutes ces vérités, qu'il avoit auparavant ſi bien expliquées, pour l'avoir rendu capable de nous vouloir perſuader, que, quand notre ame voit un quarreau de marbre blanc, ce n'eſt point ce quarreau qu'elle voit d'une figure quarrée; mais qu'elle enviſage une partie de l'étendue intelligible infinie, & qu'elle la conçoit bornée comme il faut pour avoir cette figure, & que ce n'eſt point auſſi à ce marbre *qu'elle attache la ſenſation de la couleur blanche*, comme on a cru juſques ici qu'elle devoit faire, ſelon l'inſtitution de l'Auteur de ſon union avec le corps; mais que c'eſt à une partie quelconque de cette même étendue intelligible. Je dis quelconque; car c'eſt ce qu'il enſeigne, quand il dit, *qu'afin que nous puiſſions voir le ſoleil intelligible, tantôt grand & tantôt petit, il ſuffit que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, & tantôt une plus petite, & que nous ayions un ſentiment vif de lumiere, pour attacher à cette étendue. C'eſt*

VII. Cl. N°. V. *pourquoi*, ajoute-t-il, *comme toutes les parties de cette étendue intelligible ſont de même nature, elles peuvent toutes repréſenter quelque corps que ce ſoit.*

Un exemple ſuffira pour faire voir qu'on ne peut aller plus directement contre l'inſtitution de l'auteur de la nature. Je marchande trois ſortes de marbres de différents prix, parce qu'ils ſont de différentes couleurs; l'un blanc, l'autre noir, & l'autre jaſpé. Or de ce que l'on dit que ces trois différentes couleurs ne ſont proprement que dans mon eſprit, & non dans ces marbres, il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait rien dans chacun, qui ſoit cauſe qu'il me paroiſſe plutôt d'une couleur que de l'autre. Il eſt certain que cela vient du différent arrangement des petites parties de leur ſurface, qui eſt cauſe que les corpuſcules qui rejailliſſent de ces marbres vers nos yeux, en ébranlent diverſement les filets du nerf optique. Mais, parce que notre ame auroit eu trop de peine à diſcerner la différence de ces ébranlements, qui n'eſt que du plus ou du moins, Dieu a jugé à propos de nous donner moyen de les diſcerner plus facilement, par ces ſenſations de différentes couleurs, qu'il a bien voulu cauſer dans notre ame à l'occaſion de ces divers ébranlements de notre nerf optique, comme les Tapiſſieres ont un *patron*, qu'elles appellent *rude*, où les diverſes nuances d'une même couleur ſont marquées par des couleurs toutes différentes, afin qu'elles s'y trompent moins.

Mais ce deſſein de Dieu ſeroit renverſé, ſi, ſous prétexte que nul de ces marbres n'eſt proprement ni blanc, ni noir, ni jaſpé, mais que ces couleurs ne ſont que des modifications de mon ame, je pouvois attacher chacune de ces couleurs auquel je voudrois; car alors, bien loin que ces couleurs me ſerviſſent à les diſtinguer, elles ne me ſerviroient plus qu'à les confondre. C'eſt pourquoi Dieu n'a pas voulu que cela dépendît de ma liberté; & jen ſuis convaincu par l'expérience. Car je ne pourrois pas, quand je le voudrois, attacher la couleur blanche au marbre qui m'a paru noir; ni le noir à celui qui m'a paru blanc ou jaſpé: cela n'eſt nullement à mon choix. Mais je ne ſaurois m'empêcher d'attacher le blanc, & de l'appliquer, pour ainſi dire, au marbre qui a frappé les organes de ma vue, de la maniere qui, par la loi que Dieu s'eſt preſcrite à lui-même, a dû être cauſe que mon ame eût la ſenſation de la blancheur.

On eſt aſſuré que l'Auteur de la Recherche de la Vérité ne conteſtera rien de tout cela. Il faut donc qu'il ait renoncé à tout ce qu'il ſait le mieux, lorſque, dans la néceſſité de défendre, à quelque prix que ce ſoit, ſa nouvelle Philoſophie des Idées, il s'eſt trou-

té réduit à attribuer à notre ame cette puissance imaginaire, d'attacher la sensation du vert, du rouge, du bleu, ou de quelque autre couleur que ce soit, à une partie quelconque de *l'étendue intelligible*, qu'il ne peut pas seulement feindre avoir causé quelque mouvement dans l'organe de notre vue. VII. Cl. N°. V.

La maniere dont nous avons la perception des corps, selon leur grandeur & leur figure, ne répugne pas moins à la prétention qu'il a, que, pour avoir cette perception, je sois obligé d'en aller chercher les idées dans *l'étendue intelligible infinie*. Car au regard des corps singuliers, cette perception a encore une dépendance nécessaire avec ce qui se passe dans les organes de nos sens; n'y ayant personne qui ne sache, qu'ordinairement notre ame apperçoit les corps plus grands ou plus petits, selon que les images, qui en sont peintes dans le fond de notre œil, sont plus grandes ou plus petites. Ce n'est pas que ces images causent nos perceptions: mais c'est que, selon l'institution de l'auteur de la nature, elles ne manquent point de se former dans notre esprit quand les objets frappent nos sens, & selon qu'ils les frappent; soit que ce soit Dieu qui les cause en nous, aussi bien que celles des qualités sensibles, ou qu'il ait donné à notre ame la faculté de les produire en soi-même: ce qui regarde une question toute différente de celle que l'on traite ici. Or, cela étant, comme on n'en peut pas douter, n'est-il pas évident, que c'est une pure vision, contraire à cette institution de la nature, que de ne s'en pas tenir là, mais de vouloir que notre esprit ne puisse avoir ces perceptions, qu'en s'appliquant à une *étendue intelligible infinie*, dans laquelle on le fait aller chercher des idées de toutes les figures des corps, que nous croyons voir, & que nous ne voyons point, selon cette nouvelle Philosophie des Idées.

Quant aux figures abstraites, qui sont l'objet de la Géométrie; on sait assez que celles qui sont un peu composées, & sur-tout les curvilignes, ne se connoissent point ordinairement par une simple vue; mais qu'il y faut employer la considération des mouvements nécessaires pour les tracer, & qu'il faut souvent une longue suite de raisonnements pour en connoître les principales propriétés: sans quoi on ne peut pas dire, sur-tout selon cet Auteur, qu'on en ait une idée claire. Or qu'a tout cela de commun avec cette prétendue maniere d'en avoir l'idée, en l'allant chercher dans une *étendue intelligible infinie*, où elle ne se trouve point si on ne l'y met?

Mais ce qu'a trouvé cet Auteur, pour accorder sa doctrine sur ce point des idées, avec son autre doctrine, que Dieu agit comme cau-

VII. Cl. N°. V. se universelle, dont les volontés générales doivent être déterminées à chaque effet, par ces causes qu'il appelle occasionnelles, est encore plus contraire à l'expérience. Car la cause occasionnelle, qu'il a cru déterminer Dieu à nous donner chaque idée en particulier, est le desir que nous en avons. C'est ce qu'il enseigne dans le second Eclaircissement, page 448. *Il ne faut pas*, dit-il, *s'imaginer que la volonté commande à l'entendement, d'une autre maniere que par ses desirs & ses mouvements; car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne faut pas croire non plus que l'entendement obéisse à la volonté, en produisant en lui-même les idées des choses que l'ame desire; car l'entendement n'agit point; il ne fait que recevoir la lumiere ou les idées de ces choses, par l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres d'une maniere intelligible, ainsi qu'on l'a expliqué dans le troisieme livre. Voici donc tout le mystere. L'homme participe à la souveraine raison, & la vérité se découvre à lui à proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le desir de l'ame est une priere naturelle, qui est toujours exaucée; car c'est une loi naturelle, que les idées soient d'autant plus présentes à l'esprit, que la volonté les desire avec plus d'ardeur.*

Cela seroit beau, s'il étoit vrai. Mais l'expérience y est si contraire, que je ne puis comprendre comment on se hasarde d'avancer de telles choses, sans s'être auparavant consulté soi-même. Si on l'avoit fait, on n'auroit pas manqué de reconnoître, qu'il y a bien des objets qui nous déplaisent, & que nous voudrions bien ne pas voir, dont les idées ne laissent pas d'être fort présentes à notre esprit; & que nous souffrons avec peine des représentations fâcheuses, que nous souhaiterions fort de ne point voir, bien loin de les desirer.

Mais il est encore bien plus manifeste, qu'au regard des essences des choses, de l'étendue & des nombres, à quoi il restreint quelquefois ce que nous voyons en Dieu, on ne peut dire avec vérité, que *ce soit une loi naturelle, que les idées soient d'autant plus présentes à l'esprit que la volonté les desire avec plus d'ardeur*. Je ne sais que confusément ce que c'est qu'une parabole : j'ai beau desirer d'en avoir une idée plus claire & plus distincte, qui m'en puisse faire connoître les propriétés; je suis assuré que si je ne fais que le desirer, avec quelque ardeur que je le desire, je n'éprouverai point ce qu'on me dit avec tant de confiance, *que le desir de l'ame qui souhaite d'avoir l'idée d'un objet, est une priere naturelle, qui ne manque jamais d'être exaucée, & que l'expérience nous apprend que l'idée de ce que nous avons envie de connoître est d'autant plus présente & plus claire*

que notre desir est plus fort : car tant s'en faut que l'expérience m'apprenne cela, qu'elle m'apprend certainement tout le contraire. VII. Cl. N°. V.

Il en est de même des nombres. Car j'aurois beau desirer des années entieres, & avec toute l'ardeur possible, de savoir le nombre de la Période Julienne dont j'ai parlé dans le Chapitre précédent, qui a pour ses trois caracteres 5, 6, 7, on supposera tant qu'on voudra *que Dieu est l'auteur de nos idées*, il est certain que je me trouverai trompé, si je m'attends que l'envie que j'en ai, sera la cause occasionnelle qui déterminera Dieu à rendre présente à mon esprit l'idée de ce nombre. Mais, si je me sers, pour le trouver, de la méthode dont il est parlé dans un des Journaux des Savants, je ne me souviens pas de quelle année, soit qu'on ait peu d'envie de le savoir, ou qu'on en ait une fort grande, ce sera la recherche qu'on en fera, par cette méthode, que l'on pourra appeller *une priere naturelle, qui ne manquera point d'être exaucée.* Cependant on assure que le desir est *cette priere, qui ne manque point d'être exéauce.* Car, outre ce que j'ai déja rapporté, on dit un peu plus bas : *nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussi-tôt présente : &, comme l'expérience nous l'apprend, cette idée est d'autant plus présente & plus claire, que notre desir est plus fort ..... Ainsi, quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement, de lui présenter quelque objet particulier, j'ai prétendu seulement dire, que l'ame, qui veut considérer avec attention cet objet, s'en approche par son desir ; parce que ce desir, en conséquence des volontés efficaces de Dieu, qui sont les loix inviolables de la nature, est la cause de la présence & de la clarté de l'idée qui représente cet objet. Je n'avois garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais présentement ; car je n'avois pas encore prouvé que Dieu seul est l'auteur de nos idées, & que nos volontés particulieres en sont les causes occasionnelles.*

Il est assez difficile que deux personnes conviennent, quand l'un & l'autre se fondent sur des expériences contraires. Je m'imagine néanmoins qu'il ne sera pas difficile de juger laquelle de nos deux expériences sera plus conforme à celle des autres hommes : & je viens de plus de trouver un passage de notre ami, que je ne vois pas comment il pourra accorder *avec cette maxime* des Eclaircissements : *Nous ne souhaitons jamais de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous soit aussi-tôt présente.* Car je ne sais si l'on peut former une proposition plus directement contraire à celle-là, que celle-ci de la page 215 : *Il est absolument faux, dans l'état où nous sommes,*

VII. Cl. N°. V. *que les idées des choses soient présentes à notre esprit, toutes les fois que nous les voulons considérer.*

CHAPITRE XVII.

Autre variation de cet Auteur, qui dit tantôt qu'on voit Dieu en voyant les créatures en Dieu, & tantôt qu'on ne le voit point; mais seulement les créatures.

Une autre variation de cet Auteur; que j'ai touchée en passant, mais que je n'ai pas assez fait considérer, est qu'il dit tantôt que l'on voit Dieu en voyant en lui les choses matérielles, & tantôt qu'on ne le voit pas, mais seulement les choses matérielles.

Il dit qu'on le voit en la page 20; & il prétend même, que Dieu n'a pu faire autrement, par ce raisonnement étrange, qu'il appelle une démonstration. *La derniere preuve*, dit-il, *qui sera peut-être une démonstration pour ceux qui sont accoutumés aux raisonnements abstraits, est celle-ci. Il est impossible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même: il est donc nécessaire que, non seulement notre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans notre esprit, tende vers lui; mais encore, que la connoissance & que la lumiere qu'il lui donne, nous fasse connoitre quelque chose qui soit en lui: car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Si Dieu faisoit un esprit, & lui donnoit pour idée, ou pour objet immédiat de sa connoissance, le soleil; Dieu feroit, ce me semble, cet esprit, & l'idée de cet esprit, pour le soleil & non pas pour lui. Dieu ne peut donc faire un esprit pour connoitre ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en quelque façon Dieu, en voyant ses ouvrages: de sorte que l'on peut dire, que si nous ne voyions Dieu en quelque maniere, nous ne verrions aucune chose.*

J'ai appellé ce raisonnement étrange, parce qu'il l'est en effet, & que c'est un pur sophisme, bien loin d'être une démonstration. Car cet Auteur prétend, que notre ame se connoît elle-même sans se voir en Dieu, & sans rien voir qui soit en Dieu en se connoissant. Or cela ne donne pas lieu de dire, que notre ame soit pour elle-même, & non pour Dieu. Encore donc que notre esprit eût le soleil pour objet immédiat de sa connoissance, on ne pourroit pas dire

pour

pour cela, que notre esprit fût pour le soleil & non pas pour Dieu. Et en effet, il n'y a aucune liaison de cette conséquence à l'antécédent : car, d'une part, ce n'est pas tant ce que je fais au regard des choses purement naturelles, que la fin pour laquelle je le dois faire, autant que je puis, qui doit marquer que j'ai été créé pour Dieu : & de l'autre, c'est par ma volonté, & non par mon esprit, que je me dois rapporter à ma derniere fin. Tout ce que l'on peut donc dire, au regard de la connoissance que j'ai du soleil, est que, pour satisfaire pleinement à l'institution de ma nature, je ne dois pas voir le soleil seulement pour le voir, & pour y chercher ma propre satisfaction, parce que ce seroit alors qu'il pourroit sembler que j'aurois été fait pour le soleil ; mais que je dois rapporter à Dieu la connoissance que j'ai du soleil, en le louant de ses ouvrages, & lui rendant graces de l'utilité que j'en reçois. Voilà ce que l'on peut raisonnablement conclure, à cet égard, de la maxime générale ; que Dieu nous a faits pour lui. Mais je ne sais qui sont ces esprits accoutumés aux raisonnements abstraits, qui trouveront qu'on en doit conclure, *que si Dieu ne nous faisoit connoître quelque chose qui est en lui, en nous faisant voir le soleil, il sembleroit qu'il auroit fait notre esprit pour le soleil & non pas pour lui.*

VII. CL. N°. V.

Quoi qu'il en soit, il paroît par cette prétendue démonstration, bonne ou mauvaise, que son sentiment est, *que tout ce qui vient de Dieu ne pouvant être que pour Dieu, il ne peut faire un esprit pour connoître ses ouvrages, si ce n'est que notre esprit voie en quelque façon Dieu, en voyant ses ouvrages.*

Et en la page 200 : *Puisque Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses, en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire, ce qu'il y dans lui-même qui a rapport à ces choses, & qui les représente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement.* Et un peu plus bas : *Nous voyons tous les êtres créés, à cause que Dieu veut que ce qui est en lui, qui les représente, nous soit découvert.* Or ce qui est en Dieu, qui représente les êtres créés, est Dieu même : cela ne peut donc nous être découvert que nous ne voyions Dieu : donc nous voyons Dieu en voyant les êtres créés.

Et en la page 202 : *Nous ne disons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités ; mais en voyant les idées de ces vérités.* Il prétend donc qu'on voit Dieu en voyant l'idée du soleil & l'idée de la terre ; mais non pas précisément en voyant cette vérité, que le soleil est plus grand que la terre. Et un peu plus bas : *Selon notre sentiment*, NOUS VOYONS DIEU, *lorsque nous voyons des vérités éternelles : non que ces vérités*

VII. Cl. N°. V. *soient Dieu; mais parce que les idées, dont ces vérités dépendent, sont en Dieu.* Il soutient donc encore, que, lorsque nous disons que tout quarré est la moitié du quarré de la diagonale, nous *voyons Dieu*; parce que nous ne saurions assurer cela, sans que notre esprit voie ces deux quarrés, & qu'il ne sauroit voir ces deux quarrés qu'en voyant Dieu.

Et dans la page 203 : *Nous croyons aussi que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique S. Augustin ne parle que des choses immuables & incorruptibles; parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu; puisqu'il suffit, comme nous avons déja dit, que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses.* Or ce qu'il y a dans Dieu qui a rapport aux choses changeantes & corruptibles, est Dieu même : nous ne saurions donc voir les choses changeantes & corruptibles que nous ne voyions Dieu.

Cependant, dans la page 200, il semble dire tout le contraire, après le premier des deux passages de cette même page que j'ai rapportés, & immédiatement avant le dernier. Car, afin qu'on ne pût pas conclure que nous voyons l'essence de Dieu, de ce que nous voyons toutes choses en Dieu, il dit, *qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées représentent; & que, lorsqu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui est unie à l'esprit; mais seulement le quarré qui est au dehors.*

Et dans les Avertissements, page 549, s'étant proposé cette objection, prise de S. Jean I. 18. *Que personne n'a jamais vu Dieu : je réponds*, dit-il, *que ce n'est pas proprement voir Dieu que voir en lui les créatures : ce n'est pas voir l'essence des créatures dans sa substance, comme ce n'est pas voir un miroir que d'y voir seulement les objets qu'il représente.*

Mais il faut remarquer que ce n'est que par necessité, & pour s'échapper d'une objection qui l'incommode, qu'il parle de cette derniere sorte; c'est-à-dire, qu'il semble nier *que nous voyions Dieu en voyant les créatures :* car par-tout ailleurs il fait entendre que nous le voyons; & il est impossible qu'il puisse parler autrement en suivant ses principes. La comparaison qu'il apporte d'un miroir est très-defectueuse, & ne prouve nullement que l'on puisse dire, selon sa doctrine, *qu'en voyant les choses en Dieu, ce n'est point Dieu que nous voyons; mais seulement les créatures.* Car un miroir n'a rien en soi qui représente les objets; mais il en renvoie seulement les images, selon la Philosophie commune : ou, selon celle de M. Descartes, il fait

seulement que les globules qui réjaillissent de notre visage, ayant rencontré la surface polie du miroir, sont derechef poussés vers nos yeux. Or ce n'est point en cette maniere que nous voyons les choses en Dieu; mais il veut que ce soit, parce que Dieu nous découvre ce qui est en lui qui représente les êtres créés. C'est en ces propres termes qu'il s'explique en la page 199. *L'Esprit*, dit-il, *peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a* DANS LUI QUI LES REPRESENTE. *Or voici les raisons qui s'emblent prouver qu'il le veut.* Il prétend donc que nous voyons les choses en Dieu, non comme dans un miroir, mais comme dans un tableau, qui nous représente les choses que nous ne pouvons voir par elles-mêmes, parce qu'elles ne nous sont pas présentes. Car c'est la raison qu'il donne par-tout de la nécessité que nous avons de voir les choses matérielles en Dieu; parce qu'elles ne peuvent être présentes à notre esprit: au lieu que Dieu, qui les représente, y est intimément uni. Or il est inconcevable qu'on puisse voir, par un tableau, les choses qu'il représente, sans voir le tableau: il ne peut donc pas dire, en parlant sincérement, & en demeurant dans les principes de sa Philosophie des Idées, qu'en voyant les choses en Dieu, ce n'est pas Dieu proprement que nous voyons, mais seulement les créatures.

VII. Cl. N°. V.

On l'en peut convaincre par des arguments en forme, qui seront de véritables démonstrations.

On ne peut pas dire que nous ne voyions pas proprement ce qui est l'objet immédiat de notre esprit. Or, quand nous voyons les créatures, c'est Dieu, intimément uni à notre ame, qui est l'objet immédiat de notre esprit. On ne peut donc pas dire qu'en voyant les créatures, ce n'est pas Dieu proprement que nous voyions, mais seument les créatures.

La mineure, qui est la seule à prouver, est de lui en divers endroits. Et c'est le fondement de toute sa Philosophie des idées. En la page 188, il dit en général; *que notre ame n'apperçoit pas les objets qui sont hors de nous, par eux-mêmes; mais que l'*OBJET IMMÉDIAT *de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil; mais quelque chose qui est intimément uni à notre ame.* Et dans la page 199, où il entreprend de prouver *que nous voyons toutes choses en Dieu*, il détermine, que ce *quelque chose, intimément uni à notre ame*, qui doit être l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il apperçoit les choses qui sont hors de nous, ne peut être que Dieu; parce qu'il n'y a que lui qui possede les deux conditions qui sont nécessaires pour cela. L'une, *qu'il*

VII. Cl. N°. V. *a en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés, & qu'il les voit tous, en considérant les perfections qu'il enferme, auxquelles ils ont rapport.* L'autre, *qu'il est très-étroitement uni à nos ames par sa présence.* D'où il conclut : *que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible, & très-présent à l'esprit.* Il est donc clair qu'il applique à Dieu en particulier, dans ce chapitre VI, ce qu'il avoit dit généralement dans le chapitre I, que *quand nous voyons le soleil; ce n'est pas le soleil qui est l'*OBJET IMMEDIAT *de notre esprit ; mais quelque chose qui est intimément uni à notre ame :* donc, dans cette nouvelle Philosophie des *Idées*, quand nous voyons les créatures en Dieu, c'est Dieu qui est l'objet immédiat de notre esprit : donc on ne peut point dire, selon cette Philosophie, que, quand nous voyons les créatures, ce n'est pas Dieu proprement que nous voyons, mais seulement les créatures. Et si on l'a dit, ce n'a été que pour éluder une objection, à laquelle on avoit peine de répondre.

En voici une autre preuve, qui n'est pas moins forte. Il suppose par-tout, qu'il y a deux sortes de monde, de soleil; d'espaces ; & ainsi des autres choses corporelles : un monde matériel, & un *monde intelligible* : le soleil matériel & le *soleil intelligible* : des espaces matériels, & des *espaces intelligibles.* Et ce qu'il entend par ce mot *d'intelligible* est, que toutes ces choses, en tant qu'intelligibles, sont en Dieu, & sont Dieu même; parce que ce sont des idées, ou des perfections de Dieu, qui représentent ces êtres créés. C'est ce qui lui fait dire, page 498; *que Dieu ne voit le monde matériel que dans le monde intelligible qu'il enferme.* Or il dit par-tout, que Dieu ne voit rien que dans lui-même : il est donc clair, que, selon lui, le *monde intelligible* est Dieu même. Et il en est de même du *soleil intelligible* & des *espaces intelligibles* : car il dit au même lieu, que Dieu ne voit ni les corps, ni les espaces qu'il a créés par eux-mêmes, mais seulement par des corps & par des espaces intelligibles.

Or il soutient au même lieu (comme nous avons déja dit ailleurs) *que le corps matériel que nous animons, n'est pas celui que nous voyons lorsque nous le regardons ; c'est-à-dire, lorsque nous tournons nos yeux vers lui ; mais que c'est un corps intelligible : & que ce n'est aussi que le soleil intelligible que nous voyons, & non pas le soleil matériel.* Et ce qu'il répete encore en la page 546. *Le soleil que l'on voit n'est pas celui que l'on regarde : l'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie ; c'est-à-dire, le soleil intelligible*, qui est Dieu même, selon cet Auteur.

Tant s'en faut donc que l'on puisse dire, selon la nouvelle Philosophie des idées, que quand nous voyons les créatures en Dieu, ce n'est pas Dieu que nous voyons, mais seulement les créatures, qu'il faut dire absolument tout le contraire : que quand nous voyons les créatures en Dieu, c'est Dieu uniquement que nous voyons, & nullement les créatures. Car, si celui qui voit le soleil en Dieu ne voyoit pas Dieu, mais le soleil que Dieu a créé, ce seroit le soleil matériel qu'il verroit, puisque c'est le soleil matériel que Dieu a créé. Or, selon cet Auteur, celui qui regarde le soleil ne voit point le soleil matériel, mais seulement le soleil intelligible : il ne voit donc que Dieu, & non pas le soleil que Dieu a créé. VII. Cl. N°. V.

CHAPITRE XVIII.

De trois préjugés, qui pourroient empêcher qu'on ne se rende si facilement à ce qui a été dit contre la nouvelle Philosophie des Idées : dont le premier est, l'estime que l'on fait de celui qui en est l'Auteur.

JE me persuade que l'on verra maintenant que j'ai eu raison de ne me pas amuser à répondre aux preuves dont cet Auteur, si ingénieux & si subtil, a cru avoir bien appuyé le sentiment qu'il a, *que nous voyons toutes choses en Dieu.* Cela auroit été nécessaire, si on n'avoit eu à lui opposer que des raisons vraisemblables ; car on ne peut juger alors qui sont celles qui le sont le plus, qu'en les comparant les unes aux autres. Mais cette comparaison est inutile, quand on peut faire voir démonstrativement la fausseté d'une opinion que l'on combat. Et je ne crois point me tromper, quand j'ose espérer que toutes les personnes intelligentes trouveront que je l'ai fait ici.

Je veux bien néanmoins éclaircir trois choses, qui sont les seules, ce me semble, qui pourront empêcher que l'on ne se rende si facilement à ce qui a été dit jusques ici, contre cette nouvelle Philosophie des idées.

La premiere est un préjugé que je prévois qui pourra embarrasser plusieurs personnes. L'Auteur de la Recherche de la Vérité s'est acquis une si grande réputation dans le monde, & avec raison, (car il y a dans ce livre un grand nombre de très-belles choses) qu'il y aura bien des gens qui auront de la peine à croire, qu'un

VII. CL. N°. V. si grand esprit & si pénétrant, puisse être repris avec justice, d'avoir avancé tant de choses si peu raisonnables. Et c'est ce qui pourra leur faire avoir pour suspectes les preuves que j'en apporte.

Je pourrois me contenter d'opposer à ce préjugé l'infirmité commune de la nature humaine, qui fait que les plus grands hommes peuvent quelquefois tomber en de fort grandes erreurs; car cela suffit pour nous empêcher de mettre jamais en balance l'autorité d'un homme purement homme, contre l'évidence de la vérité. Qu'on examine donc avec tout le soin possible, si je ne me suis point trompé en prenant de simples vraisemblances pour des démonstrations. Mais qu'on l'examine indépendamment de l'estime que l'on fait, & que je fais aussi, de l'Auteur que je réfute; puisque cela ne peut rien contribuer à la foiblesse ou à la force de mes preuves.

J'ajouterai seulement, qu'il n'y a pas un si grand sujet de s'étonner que l'on pourroit croire, que j'aie pu trouver tant de choses qui paroissent peu raisonnables dans sa Philosophie des idées: car sa plus grande faute en cela est, d'avoir supposé pour incontestable un principe qui ne lui est pas particulier, mais qu'il a pris de la Philosophie commune. C'est ce qui l'a entraîné, par une suite presque inévitable, dans tous les paradoxes qu'il en a tirés par des conséquences assez justes, & qu'il a embrassés avec d'autant moins de précaution, qu'ils lui ont paru établir d'une maniere admirable, la dépendance qu'ont nos esprits de Dieu, & leur union avec la raison souveraine, qui est le Verbe divin : de sorte qu'on peut dire de lui, en cette rencontre, ce que dit S. Ambroise de la mere des enfants de Zébédée : *Et si error est, pietatis tamen error est.*

Ce principe est, *que notre ame ne sauroit voir que ce qui lui est intimément uni.* Il a regardé cela comme incontestable, & il ne s'est jamais mis en peine de le prouver; parce qu'il n'a pas cru qu'on pût douter. Or, dès qu'un principe nous a paru clair & évident, ce nous est une espece de nécessité d'en admettre toutes les suites : & nous ne pouvons les regarder comme fausses, tant que nous les considérons comme ayant une liaison nécessaire avec ce principe. Il ne faut donc pas s'étonner, si, s'étant laissé prévenir de cette maxime commune, *que rien n'est en état de pouvoir être vu par notre ame, que ce qui lui est présent;* c'est-à-dire, *intimément uni*, il a conclu de-là tout ce qui suit :

Donc les choses matérielles, ne pouvant être unies intimément à notre ame, n'en peuvent être apperçues par elles-mêmes.

Donc le soleil, par exemple, n'est point visible & intelligible par lui-même. VII. Cl. N°.V.

Donc notre esprit a besoin, pour voir le soleil, d'un être représentatif du soleil, qui soit intimément uni à notre ame : ce qui s'appelle autrement *le soleil intelligible.*

Donc, quand nous regardons le soleil, c'est-à-dire, que nous tournons nos yeux vers lui, c'est le soleil matériel que nous regardons ; mais celui que nous voyons est *le soleil intelligible.*

Donc il faut chercher d'où nous pourrons avoir, & comment, cet être représentatif du soleil, qui doit être intimément uni à notre ame. Or, de toutes les manieres dont on peut s'imaginer que cela se fait, il n'y en a point où se trouve moins de difficulté, & qui soit plus vraisemblable, que de dire, que cet être représentatif est Dieu même; étant aisé de concevoir, *que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu, qui représente les êtres créés; puisque cela est très-spirituel, très-intelligible, & très-présent à l'esprit.*

Donc rien n'est plus conforme à la raison, que de penser que nous voyons toutes choses en Dieu.

Mais, en voulant expliquer comment cela se faisoit, il s'est trouvé plus embarrassé qu'il n'avoit cru. Car, ayant d'abord prétendu, que nous voyons chaque chose dans l'idée particuliere qu'elle a en Dieu, le soleil matériel dans le soleil intelligible, il s'est trouvé empêché de rendre raison, pourquoi donc le soleil, étant toujours de même grandeur, selon cette idée particuliere de Dieu, nous le voyons plus grand quand il est à l'horison que quand il est au midi : & il s'est trouvé réduit à dire, que nous voyons toutes choses dans une *étendue intelligible infinie*, dont toutes les parties, étant de même nature, chacune étoit propre à devenir à notre égard *le soleil intelligible.*

Il n'y a que ce dernier qui soit fort étrange : mais, pour tout le reste, on n'a pas lieu de se tant étonner qu'il l'ait regardé comme vrai; puisqu'un esprit si vif & si pénétrant ne pouvoit guere aller moins loin, en suivant le chemin que lui faisoit faire ce qu'il a pris pour un principe indubitable, sur lequel on devoit juger de ce que notre esprit pouvoit voir, ou de ce qu'il ne pouvoit voir : tant est vrai ce que dit M. Descartes, dans sa Méthode : *que c'est véritablement donner des batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés & les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connoissance de la vérité : mais que c'est en perdre une, que de recevoir quelque fausse opinion touchant une matiere un peu générale & importante*; parce qu'il

VII. CL. n'eſt pas preſque poſſible que cela ne nous conduiſe dans de grands N°. V. égarements.

Il ſemble donc auſſi, qu'on fait le même plaiſir à un homme à qui ce malheur eſt arrivé, en lui découvrant la fauſſeté du principe qui l'auroit engagé en beaucoup d'erreurs, que l'on feroit à un voyageur égaré, en le remettant dans le bon chemin, qu'il n'auroit abandonné qu'en ſuivant les pas de beaucoup de gens, qui s'y feroient trompés avant lui.

C'eſt pourquoi j'ai lieu d'eſpérer, que notre ami me ſaura bon gré de lui avoir voulu rendre ſervice, quand même je n'y aurois pas réuſſi. Mais s'il ſe trouve dans l'impuiſſance de répondre à ce que je crois avoir démontré, je prie Dieu de tout mon cœur, qu'il lui faſſe la grace de donner à notre ſiecle un exemple d'humilité, qui devroit être bien commun parmi les Chrétiens, & qui l'eſt ſi peu; en reconnoiſſant de bonne foi, que, pour avoir embraſſé trop facilement un faux principe, il s'eſt engagé mal à propos en des erreurs inſoutenables, touchant la nature des idées, & qu'il n'a point dû propoſer avec tant de confiance cette nouvelle opinion, que nous voyons toutes choſes en Dieu; puiſqu'il voit bien maintenant qu'elle n'a rien de ſolide.

CHAPITRE XIX.

Du ſecond préjugé, qui eſt, que cette nouvelle Philoſophie des Idées; fait mieux voir qu'aucune autre, combien les eſprits ſont dépendants de Dieu, & combien ils lui doivent être unis

UNe des raiſons que cet Auteur fait le plus valoir, pour confirmer cette myſtérieuſe penſée, que c'eſt en Dieu que nous voyons toutes choſes, eſt, que *ce ſentiment lui a paru ſi conforme à la Religion, qu'il s'eſt cru indiſpenſablement obligé de l'expliquer, & de le ſoutenir autant qu'il lui ſeroit poſſible.* Ce ſont ſes propres termes, dans un Eclairciſſement ſur ce ſujet, qui a pour titre : *Eclairciſſement ſur la nature des idées, dans lequel il explique comment on voit en Dieu toutes choſes; les vérites, & les loix éternelles.* Et il témoigne ſon zele pour cette opinion, avec encore plus de force dans les paroles ſuivantes : *J'aime mieux qu'on m'appelle viſionnaire, qu'on me trai-*

te

te d'illuminé, & qu'on dise de moi tous ces bons mots, que l'imagination, qui est toujours railleuse dans les petits esprits, a de coutume d'opposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord, que les corps soient capables de m'éclairer; que je sois à moi-même mon maître, ma raison, ma lumiere; & que, pour m'instruire solidemeut de toutes choses, il suffise que je me consulte moi-même, ou des hommes, qui, peut-être, peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumiere dans mon esprit. Voici donc encore quelques raisons pour le sentiment que j'ai établi dans les chapitres sur lesquels j'écris ceci; c'est-à-dire, pour confirmer ce nouveau sentiment, *que nous voyons toutes choses en Dieu.* VII. CL. N°. V.

Il avoit déja dit aussi de la même sorte, dans le Chapitre VI du III Livre, qui a pour titre : *Que nous voyons toutes choses en Dieu.*

" La seconde raison, dit-il, qui peut faire penser que nous voyons tous les êtres, à cause que Dieu veut que ce qui est en lui, qui les représente, nous soit découvert, & non point, parce que nous avons autant d'idées créées avec nous, que nous pouvons voir de choses, c'est que cela met les esprits créés dans une entiere dépendance de Dieu, & la plus grande qui puisse être. Car, cela étant ainsi, non seulement nous ne saurions rien voir que Dieu ne vueille bien que nous le voyions; mais nous ne saurions rien voir que Dieu même ne nous le fasse voir : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, tamquam ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est.* C'est Dieu même qui éclaire les Philosophes, dans les connoissances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du ciel : *Deus enim illis manifestavit.* C'est lui qui est proprement la lumiere de l'esprit, & le pere des lumieres : *Pater luminum*: c'est lui qui enseigne la science aux hommes : *Qui docet hominem scientiam* : en un mot c'est la véritable lumiere, qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde : *Lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* ".

Voilà sans doute qui est capable de donner à beaucoup de gens, une espece de vénération pour un sentiment qu'on leur propose avec tant de zele, comme étant si avantageux à la Religion, que l'on fait assez entendre qu'il n'y a que cela qui puisse mettre les esprits créés dans une entiere dépendance de Dieu, & leur faire comprendre, que ce ne sont point les corps qui les éclairent, & qu'ils ne sont point à eux-mêmes leur propre lumiere; mais qu'ils ne la peuvent tirer que de Dieu.

VII. Cl. N°. V. Si cela étoit, j'avoue que les raisons dont j'ai combattu ce mystérieux sentiment, quelque démonstratives qu'elles me paroissent, me seroient suspectes à moi-même, & que j'y appréhenderois quelque illusion. Mais il est aisé de faire voir, que le sentiment que j'ai combattu n'a aucun de ces avantages qu'on lui attribue. Il faut seulement se donner garde de prendre le change, en passant d'une question à l'autre ; ce qui embrouille toutes les disputes, & y met une telle confusion, qu'après avoir bien contesté on ne sait plus de quoi il s'agit. Quand on ne cherche que la vérité, on doit s'étudier sur-tout à mettre les choses dans un grand jour, à bien séparer les qestions, afin de ne point souffrir qu'on révoque en doute ce qui est évident dans l'une, par ce qui est obscur dans l'autre ; & à ne point abuser de l'autorité des grands hommes, en appliquant ce qu'ils ont dit d'une matiere, à une autre toute différente.

Il est donc bon, avant toutes choses, de faire bien remarquer de quoi il ne s'agit point, afin qu'on voie plus facilement de quoi precisément il s'agit.

1°. Il ne s'agit point ici de la maniere dont Dieu nous éclaire dans l'ordre de la grace ; comment il nous donne de bonnes pensées, & comment il nous instruit intérieurement de nos devoirs. Or c'est de ces bonnes pensées que S. Paul dit, 2. Corinth. 3. 5. en parlant du ministere du Nouveau Testament, qui est le ministere de la grace : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, tamquam ex nobis ; sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et ainsi ce passage n'a point dû être allégué dans cette matiere des idées, qui regarde toutes sortes de pensées, sans en excepter les plus mauvaises. Car nous ne saurions penser à rien, que l'idée de ce à quoi nous pensons ne soit présente à notre esprit : & par conséquent, si c'est en cela que l'on fait dépendre nos esprits de Dieu, en ce que nous ne trouvons qu'en lui ces idées, cette dépendance doit regarder également nos bonnes & nos mauvaises pensées.

2°. Il ne s'agit point ici proprement de certaines vérités de morale ; dont Dieu avoit imprimé la connoissance dans le premier homme, & que le péché n'a pas entiérement effacées dans l'ame de ses enfants. Ce sont ces vérités que S. Augustin dit souvent que nous voyons en Dieu : mais comme il ne s'est point expliqué sur la maniere dont nous les voyons, cela ne peut servir à cet Auteur, qui a même été assez sincere pour ne se point prévaloir de l'autorité de ce Saint ; parce qu'il n'étoit pas de son opinion : *car nous ne disons pas*, dit il, *que nous voyions Dieu en voyant les vérités éternelles, comme le di*

S. Augustin ; mais en voyant les idées de ces vérités. Car l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est qu'un rapport, qui n'est rien de réel. VI[e]. Cl. N°. V.

3°. Il ne s'agit point non plus de la maniere dont Dieu a découvert sa divinité aux Philosophes Payens ; mais d'où, & comment ils ont eu les idées sur lesquelles ils ont raisonné dans les sciences les plus naturelles, & qui ont moins de rapport à la Religion, telles que sont les Mathématiques. Or ces paroles de S. Paul : *Deus enim illis manifestavit*, ne regardent point ces sciences abstraites, purement naturelles ; mais la connoissance qu'ils avoient eue, de ce qui se peut découvrir de Dieu par les créatures : car c'est sur cela que S. Paul dit : *Deus enim illis manifestavit :* Dieu *même le leur ayant fait connoître.* On n'a donc point dû citer ces paroles de l'Apôtre, pour autoriser ce nouveau systême, que ce n'est qu'en Dieu que nous pouvons voir les choses matérielles ; parce que nous n'en pouvons trouver les idées que dans *l'étendue intelligible infinie* qu'il renferme : ce qui ne peut regarder la connoissance de Dieu qu'ont eue ces Philosophes, puisque cet Auteur enseigne, que nous voyons Dieu sans idées ; c'est-à-dire, sans ces *êtres représentatifs*, distingués des perceptions, dont il prétend que nous avons besoin pour appercevoir toutes les autres choses qui sont hors de nous.

4°. Il ne s'agit point aussi de la cause de nos perceptions, à qui il donne quelquefois le nom d'idée, & avec raison : car on lui a déja marqué souvent, que, quand on lui accorderoit que notre entendement est une faculté purement passive, comme la matiere, cela ne regarderoit point la question de la nécessité des idées, prises pour des *êtres représentatifs.* Et j'ajoute ici, que tant s'en faut que cela fît quelque chose pour appuyer ce qu'il dit de la dépendance que nos esprits ont de Dieu, en ce que c'est en lui seul qu'ils peuvent trouver ces *êtres représentatifs*, en quoi on voudroit faire consister la lumiere qu'ils tirent de lui, que rien, au contraire, ne ruine tant cette derniere opinion, que l'établissement de cette autre, qui est aussi du même Auteur : que Dieu est l'unique cause de toutes nos perceptions.

5°. Il ne s'agit point de tout cela ; mais de nos connoissances les plus naturelles & les plus communes : de ce qui nous est nécessaire pour appercevoir le soleil, un cheval, un arbre ; pour avoir l'idée d'un cube, d'un cylindre, d'un quarré, d'un nombre. Et sur cela même il n'est pas question de savoir, si notre esprit doit être éclairé de Dieu ; mais de quelle sorte il en doit être éclairé ; & si c'est en la maniere que cet Auteur a inventée, qu'on peut réduire à trois points.

Le premier est, que notre esprit ne sauroit voir les choses maté-

VII. Cl. rielles par elles-mêmes, mais seulement par des *êtres représentatifs*, dis-
N°. V. tingués de nos perceptions, & qui les doivent précéder, auxquels il a donné le nom d'idées, quoique par abus.

Le second est, que notre esprit ne sauroit trouver ces idées, ou *êtres représentatifs* des choses matérielles qu'en Dieu.

Le troisieme, que ce qui lui donne moyen de les trouver en Dieu, est, que Dieu renferme en lui-même une *étendue intelligible infinie.*

Sur quoi je dirai trois choses. L'une, que quand nous dépendrions de Dieu en cela, cette dépendance ne seroit point assez considérable pour en faire tant de bruit.

L'autre, qu'elle ne nous seroit d'aucun usage pour nous attacher véritablement à Dieu, & que ce nous seroit plutôt une occasion de nous attacher avec moins de scrupule aux choses matérielles.

La derniere, qu'il n'a pu s'imaginer cette dépendance fondée sur la nécessité des *êtres représentatifs*, distingués de nos perceptions, sans renverser une autre maxime qu'il a pris tant de peine d'établir; qu'il n'y a rien d'inutile dans la conduite de Dieu, & qu'ainsi il ne fait jamais, par des voies composées, ce qui se peut faire par des voies plus simples.

Je dis donc premiérement, que, quand nos ames dépendroient de Dieu, en ce qu'elles ne pourroient trouver qu'en lui des *êtres représentatifs*, qu'il appelle idées, cette dépendance n'ajouteroit guere à celle qu'elles ont comme créatures, qui les met dans l'impuissance de subsister un seul moment, si, par une espece de création continuée, elles ne sont soutenues par la même main qui les a tirées du néant pour leur donner l'être. Car il y a des choses qui sont des dépendances & des suites si nécessaires de notre nature, que l'on ne peut concevoir que Dieu nous ait voulu donner l'être, sans vouloir aussi nous donner ces dépendances; ce qui fait voir, ce me semble, manifestement, que la nécessité où nous nous trouvons, de dépendre de Dieu au regard de ces choses-là, n'ajoute rien de considérable à la nécessité d'en dépendre au regard de notre conservation. Et c'est pourquoi aussi, Dieu a presque inséparablement attaché l'un à l'autre; de sorte que l'on doit considérer comme une même volonté, celle de nous conserver, & celle de nous donner ce qu'exige notre conservation, comme une dépendance de notre être. Telle est, au regard de notre corps, la faculté que nous avons de remuer nos membres pour les fonctions ordinaires de la vie; & au regard de l'esprit, celle de penser & de pouvoir au moins appercevoir, par quelqu'un de nos sens, notre propre corps, & ceux qui nous environnent.

Comme donc on ne regarde point comme une dépendance que nous ayions de Dieu, différente de celle de la conservation de notre être, de ce que nous ne faisons pas le moindre mouvement, ou de la jambe, ou du bras, ou de la langue, que ce ne soit Dieu lui-même qui donne le mouvement aux esprits animaux, qui doivent pour cela s'insinuer dans les nerfs, qui sont attachés à nos muscles; parce qu'il ne fait en cela qu'exécuter la volonté générale qu'il a eue en nous créant, & que c'est par notre volonté que cette action de Dieu est déterminée à chaque effet particulier, il en seroit de même, au regard de cette dépendance que nous aurions de *l'étendue intelligible infinie*, pour y trouver les idées de chacune de nos pensées, quand elles ont pour objet les choses matérielles. Ce seroit une suite de notre nature; puisque nous sommes faits pour penser, encore plus que pour marcher, & pour remuer les mains ou la langue. Dieu ne feroit donc en cela, non plus qu'en l'autre, qu'exécuter les loix qu'il se seroit prescrites à lui-même, en instituant notre nature : & nos volontés ne sont pas moins, selon cet Auteur, les causes occasionnelles de ces idées, qu'elles le sont des mouvements de nos jambes & de nos bras. VII. Cl. N°. V.

Il n'y auroit donc rien en cela qui nous dût être fort considérable : nous avons tant d'autres sujets de reconnoissance envers Dieu, infiniment plus importants, qui regardent notre salut & l'état de grace & de gloire auquel il nous appelle par son infinie miséricorde, que notre esprit étant borné, & ne pouvant s'appliquer beaucoup à un objet, qu'il ne soit moins capable de s'appliquer fortement à d'autres, pourquoi se mettre si fort en peine d'apprendre à des Chrétiens à être reconnoissants envers Dieu, pour ces lumieres humaines, qui ont été la part de ces Philosophes & des autres enfants du siecle, en qui Dieu n'a agi que comme auteur de la nature; au lieu de considérer qu'il importe peu aux enfants de la Jerusalem céleste, de savoir au vrai ce qu'il fait en eux en cette maniere, pourvu qu'ils n'ignorent pas combien ils lui sont redevables, pour les illuminations vraiment divines dont il éclaire leurs pas, afin de les faire marcher dans sa voie, & pour tout le bien qu'il opere dans leur cœur, par la secrete opération de son esprit; qui en a rompu la dureté, & de cœurs de pierre, en a fait des cœurs de chair.

Mais la seconde chose que j'ai promis de montrer, est, que, bien loin qu'il y ait tant de sujet de faire valoir la spiritualité de ce nouveau systême des idées, il me paroît plus nuisible qu'avantageux à ceux qui s'y voudront arrêter. Car que nous apprend-on par-là ? Que nous voyons Dieu en voyant des corps; le soleil, un cheval, un ar-

VII. Cl. brè. Que nous le voyons en philosophant sur des triangles & des quarrés; & que les femmes qui sont idolâtres de leur beauté, voient Dieu en se regardant dans leur miroir; parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un *visage intelligible*, qui lui ressemble, & qui fait partie de cette *étendue intelligible infinie* que Dieu renferme. Et on ajoute à cela, qu'il n'y a, de toutes les créatures, que notre pauvre ame, qui, quoique créée à l'image & à la ressemblance de Dieu, n'a point ce privilege de voir Dieu en se voyant. Est-ce là un bon moyen de nous porter à nous séparer des choses corporelles, pour rentrer dans nous-mêmes? Est-ce le moyen de nous faire avoir peu d'estime des sciences humaines, purement humaines, que l'on ne se contente pas de spiritualiser, mais que l'on *divinise* en quelque sorte, en faisant croire à ceux qui s'y appliquent, que les objets de ces sciences sont quelque chose de bien plus grand & de bien plus noble qu'ils ne pensent; puisque, s'ils recherchent le cours des astres, ces astres, qu'ils contemplent, ne sont point des astres matériels du monde matériel, mais les astres *intelligibles* du monde *intelligible*, que Dieu renferme en lui-même : & que, s'ils étudient les propriétés des figures, ce ne sont pas non plus des figures matérielles qu'ils voient; mais des figures intelligibles, qui ne se trouvent que dans *l'étendue intelligible infinie*, dans laquelle Dieu lui-même les voit, lui qui ne voit rien que dans son essence.

N°. V.

N'est-ce point aussi donner occasion aux hommes de ne plus regarder comme une passion blâmable & indigne d'un Chrétien, cette curiosité vague & inquiete, contre laquelle S. Augustin parle si souvent, qui fait rechercher à voir & à connoître toutes sortes d'objets sensibles, pour les voir seulement, & pour en faire des épreuves? Car n'est-ce pas la bien relever, & donner sujet à ceux qui en sont malades, de se plaire dans leurs maladies, que de leur persuader, que c'est Dieu qu'ils voient en croyant voir les choses sensibles?

Mais je ne puis m'empêcher de dire encore quelque chose de plus fort. On me fait entendre que le principal but de cette Philosophie des idées, est de nous apprendre combien les esprits sont unis à Dieu; & je vois ensuite, qu'au lieu de les unir à Dieu, on les veut unir à une *étendue intelligible infinie* que l'on prétend que Dieu renferme. Et c'est ce qui me fait dire sans crainte, que je ne veux point de cette union, & que j'y renonce de bon cœur : car je ne reconnois point pour mon Dieu une *étendue intelligible infinie*, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, quoique toutes de même nature. Ce n'est point là le Dieu que j'adore. C'est l'idée que S. Augustin avoit de

Dieu étant encore Manichéen. Il témoigne dans le livre 7, de ses Confessions, chapitre I; *qu'il ne pouvoit alors se figurer Dieu que comme une substance infiniment étendue.* Mais il déclare aussi, que *c'étoit parce qu'il ne pouvoit alors le concevoir autrement que corporel.* On dira qu'on ne l'entend pas si grossiérement : je le veux. Mais, de quelque maniere qu'on l'entende, n'est-ce point s'expliquer d'une maniere tout-à-fait indigne de Dieu, que de nous faire passer pour la même chose, de voir les choses matérielles en Dieu, & de les voir dans une *étendue intelligible infinie*, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, & concevoir que l'une s'approche de l'autre? Rien est-il plus propre à jetter les hommes dans l'erreur, & à les porter à se représenter Dieu comme une substance corporelle, qui n'est différente des autres corps, que parce qu'elle est *infinie*? VII. Cl. N°. V.

Je ne répete point ce que j'ai déja dit sur cela. J'ajouterai seulement, que je ne vois point comment cela s'accorde avec ce que dit ce même Auteur, dans le Traité de la Nature & de la Grace, Disc. 1, §. 11. "Lorsqu'on prétend parler de Dieu avec exactitude, il ne faut pas se consulter soi-même, ni parler comme le commun des hommes. Il faut s'élever en esprit au dessus de toutes les créatures, & consulter, avec beaucoup d'attention & de respect, l'idée vaste & immense de l'être infiniment parfait. Et comme cette idée nous représente le vrai Dieu, bien différent de celui que se figurent la plupart des hommes, on ne doit point en parler selon le langage populaire. Il est permis à tout le monde de dire avec l'Ecriture, que Dieu s'est *repenti* d'avoir créé l'homme; qu'il s'est mis en *colere* contre son peuple; qu'il a délivré Israël de captivité par la force *de son bras* : mais ces expressions, ou de semblables, ne sont point permises aux Théologiens, lorsqu'ils doivent parler exactement. Il leur est donc encore bien moins permis de dire, que c'est voir le soleil en Dieu, que de le voir dans une *étendue intelligible infinie, en laquelle il y a diverses parties, quoique toutes de même nature, dont on peut concevoir que l'une s'approche ou s'éloigne successivement de l'autre.*

Il est clair, par ces deux premieres considérations, que cette dépendance que l'on nous fait avoir de Dieu, à cause du besoin que l'on prétend que nous avons des idées prises pour des *êtres représentatifs*, seroit peu considérable & de peu d'usage pour des Chrétiens, quand elle seroit bien fondée : mais la derniere fera voir qu'elle est très-mal fondée, par les propres principes de cet Auteur; car c'est à quoi je me restreins ici, à le combattre par lui-même.

Il déclare, dans le II. Eclaircissement sur le I. chapitre du I. Livre;

VII. Cl. N°. V. qu'il ne s'étoit point alors encore expliqué sur ce qu'il prétend avoir prouvé dans le chapitre VII de la II Partie du III Livre; *que nous voyons toutes choses en Dieu* : donc ce qu'il établit dans ce I chapitre du I Livre, est indépendant de cette question.

Or ce qu'il y établit suffit de reste, pour nous faire reconnoître que les esprits ne s'éclairent point eux-mêmes, & qu'ils ne sont point à eux-mêmes leur propre lumiere ; mais qu'il faut que ce soit Dieu même qui les éclaire.

Il n'est donc pas vrai que nous soyons obligés de croire tout ce qu'il a enseigné depuis, touchant les idées prises pour des *êtres représentatifs*, & la nécessité qu'il prétend que nous avons, de voir les choses matérielles en Dieu, pour reconnoître que notre esprit n'est point à lui-même sa propre lumiere, au regard de la connoissance des choses matérielles, & qu'il faut que ce soit Dieu qui l'éclaire.

Il n'y a que la mineure à prouver : ce qui sera facile; car j'ai déja prouvé, dans le Chapitre III, que dans ce I livre, il prend le mot d'*idée* pour *perception*, comme il paroît clairement, en ce qu'il prend pour la même chose *notions* & *idées*. *Il semble*, dit-il, *que les notions ou les idées qu'on a de deux facultés ne sont pas assez nettes.* Or on ne peut pas douter que *notion* ou *perception*, ne soient deux termes synonymes, en ce qu'il explique *recevoir plusieurs idéees*, par *appercevoir plusieurs choses.* Or, prenant le mot d'*idée* pour *perception*, on ne peut pas enseigner plus clairement que nous ne sommes point notre lumiere au regard des choses matérielles, mais qu'il faut que ce soit Dieu qui nous éclaire, qu'en enseignant, que nous ne pouvous pas nous donner à nous-mêmes l'idée ou la perception des choses matérielles : car la lumiere intellectuelle active, pour parler ainsi, ne consiste qu'en cela ; notre esprit ne pouvant être éclairé au regard d'un objet, qu'en le connoissant; de sorte qu'il est visible, que ne se pouvoir donner la perception d'un objet, c'est ne se pouvoir éclairer soi-même à l'égard de cette objet.

Donc ce qu'il enseigne dans ce I Chapitre du I Livre suffit de reste, pour nous faire reconnoître, que notre esprit ne s'éclaire point lui-même, & n'est point sa propre lumiere au regard des choses matérielles, mais qu'il faut que ce soit Dieu qui l'éclaire, s'il y enseigne, que nous ne pouvons nous donner à nous-mêmes les perceptions des choses matérielles.

Or l'on ne peut pas l'enseigner plus clairement qu'il fait; puisqu'il y établit, comme une chose certaine (je n'examine pas ici si elle l'est autant qu'il le dit, ayant déclaré que mon dessein étoit seulement de le

le combattre par lui-même) *que notre entendement, ou la faculté qui est en nous, de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire, d'appercevoir plusieurs choses, est entiérement passive, & ne renferme aucune action.* VII. Cl. N°. V.

Donc il avoit suffisamment enseigné, dans ce chapitre, où il ne prend point les idées pour des *êtres représentatifs*, & où il n'avoit point encore supposé *que nous vissions les choses en Dieu*, que notre esprit n'étoit point capable de s'éclairer lui-même au regard des choses matérielles, ni d'être à lui-même sa propre lumiere.

Donc il n'a point eu besoin, pour établir cela, de pousser plus loin sa Philosophie des idées, & d'avancer ce paradoxe : que nous ne saurions voir le moindre corps que nous ne le voyions en Dieu, ou plutôt, que nous ne voyions Dieu lorsque nous nous imaginons voir ce corps.

Donc le zele qu'il témoigne avoir, d'empêcher que l'on ne croié que nous sommes à nous-mêmes notre propre lumiere, ne lui doit point servir de préjugé, pour faire recevoir favorablement des opinions si étranges.

CHAPITRE XX.

Du troisieme préjugé : Qu'en n'admettant point cette Philosophie des Idées, on est réduit à dire que notre ame pense parce que c'est sa nature, & que Dieu, en la créant, lui a donné la faculté de penser.

Ce qui m'a fait croire que je devois représenter comme un préjugé pour cette Philosophie des idées, de ce qu'en ne l'admettant point, on est réduit à dire *que notre ame pense, parce que c'est sa nature, & que Dieu en la créant, lui a donné la faculté de penser*, est la maniere dont notre ami traite ceux qui parlent de la sorte ; parce qu'il y a des gens à qui cette confiance pourroit faire croire qu'il a raison. C'est dans la réponse à la premiere objection qu'il se propose dans ses Eclaircissements, page 543, contre ce qu'il avoit dit, *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que nous voyons toutes choses en lui.*

Mais, faisant profession d'écrire pour des gens *qui se piquent d'une grande justesse, & d'une exactitude rigoureuse*, il eût été bon qu'il n'eût point mêlé ensemble deux choses très-différentes. L'une, *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire* : l'autre, *que nous voyons toutes choses en lui.* Car

VII. Cl. N°. V. nous venons de faire voir, que, selon ses principes mêmes, on pourroit très-bien dire qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, sans qu'on fût obligé d'ajouter (ce qui est visiblement faux) *que nous voyons toutes choses en lui*, en la maniere qu'il l'entend. C'est pourquoi il donne visiblement le change dans sa réponse à cette objection, parce qu'il s'attache uniquement à la premiere de ces deux choses : *qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire*, & laisse là la seconde, en quoi consiste toute la difficulté : *que nous voyons toutes choses en Dieu.*

Ce n'est pas néanmoins à quoi je m'arrête. Je prétends seulement justifier cette proposition en elle-même : *notre ame pense, parce que c'est sa nature, & que Dieu, en la créant, lui a donné la faculté de penser*; & faire voir qu'il y a plusieurs rencontres où c'est la meilleure réponse que l'on puisse faire, & que c'est pour ne s'en être pas contenté, que l'on s'est jeté dans des embarras d'où on n'a pu se tirer que par la fausse Philosophie des *êtres représentatifs*, & qu'ainsi notre ami n'a point raison d'en parler dans les termes qu'il fait.

" Je m'étonne, dit-il, que Messieurs les Cartésiens, qui ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux de nature & de *faculté*, s'en servent si volontiers en cette occasion. Ils trouvent mauvais que l'on dise, que le feu brûle par sa *nature*, & qu'il change certains corps en verre, par une *faculté* naturelle : & quelques-uns d'entr'eux ne craignent point de dire; que l'esprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choses par sa *nature*, & parce qu'il a la *faculté* de penser. Mais, ne leur en déplaise, ces termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche que dans celle des Péripatéticiens".

J'ai déja dit, que je ne soutenois cette proposition qu'en elle même. Or elle n'a point en elle-même le sens que lui donne l'Auteur de la réponse à l'objection : car penser à un objet, ne signifie point produire en soi-même la perception de cet objet; mais seulement en avoir la perception, de qui que ce soit qu'on l'ait, ou de Dieu ou de soi-même : il n'est donc point nécessaire, ni pour la vérité de cette proposition, *notre ame pense, parce que c'est sa nature, & parce que Dieu, en la créant, lui a donné la faculté de penser*; ni pour l'usage qu'on en peut faire, en philosophant raisonnablement, que notre esprit produise en lui-même les idées de toutes choses par sa nature (car le mot de *penser* n'enferme point cela) mais il suffit, qu'en plusieurs rencontres, cette réponse soit très-bonne, & qu'on s'en doive contenter. Or cela est ainsi, comme on l'a fait voir dans le chapitre second. Car si on demande, par exemple, pourquoi notre ame peut voir les choses matérielles, son propre corps & ceux

qui l'environnent, lors même qu'ils en sont fort éloignés, c'est fort VII. Cl.
bien répondre, que de dire, *qu'elle les peut voir parce que c'est sa* N°. V.
nature, & que Dieu lui a donné la faculté de penser. Je soutiens encore une fois, que cette réponse est très-bonne, & que c'est pour ne s'en être pas contenté qu'on est allé s'imaginer, que notre ame ne pouvoit voir les choses matérielles que par des *êtres représentatifs*, qui, étant intimément unis à notre ame, les mettoit en état d'être connues d'elle : ce qui a enfanté tant de bizarres opinions, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité n'a réfutées, que pour leur en substituer une autre qui ne vaut pas mieux, & qui est même encore plus étrange.

Mais pourquoi donc, dit-il, *Messieurs les Cartésiens ont-ils tant d'aversion pour les termes généraux de nature & de faculté, quand les Péripatéticiens s'en servent ? Pourquoi trouvent-ils mauvais que l'on dise, que le feu brûle, parce que c'est sa nature, & qu'il change certains corps en verre, par une faculté naturelle ?*

La réponse n'est pas difficile : C'est que ce sont des mots dont on se peut bien & mal servir; & qu'ainsi les mêmes personnes peuvent avec raison, trouver mauvais qu'on s'en serve mal, & trouver bon qu'on s'en serve bien. On s'en sert mal, quand par le mot de *faculté*, on entend une entité distincte de la chose à qui on attribue cette faculté; comme lorsque l'on prend l'entendement & la volonté pour des facultés réellement distinctes de notre ame. On s'en sert mal aussi, quand on prétend avoir rendu raison d'un effet inconnu, ou connu très-confusément, par le mot général de *faculté*, qu'on donne à la cause; comme quand on dit que l'aiman attire le fer, parce qu'il a cette faculté, ou que le feu change certains corps en verre, par une faculté naturelle: car l'abus qu'on fait alors de ces mots, consiste principalement, en ce qu'avant que de savoir ce que c'est, au regard du fer, d'être attiré par l'aiman, & au regard de la cendre, d'être changée en verre par le feu, on s'en tire en disant que l'aiman & le feu ont chacun cette faculté. Mais, si, après avoir expliqué, comme fait M. Descartes, ce que c'est que la vitrification, & ce que le feu y contribue ; & ce que c'est aussi ce qu'on appelle l'attraction du fer par l'aiman, & ce que l'aiman y contribue, on demandoit de nouveau, d'où vient que le feu a ce mouvement violent, qui est cause que de certains corps se changent en verre, & d'où vient que l'aiman a des pores tournés en vis : ce seroit alors fort bien répondre, que de dire, que c'est parce que telle est la nae du corps qu'on appelle feu, & telle de celui qu'on appelle aiman.

VI. Cl. N°. V. Voici encore un autre exemple du mauvais & du bon ufage de ces termes. Si on me demande pourquoi une pierre, étant fufpendue en l'air par un filet, tombe en bas fi-tôt que l'on coupe ce filet, c'eft mal répondre que de dire, que c'eft que Dieu lui a donné cette faculté en la créant, de tendre au centre par fon mouvement, & que cette faculté s'appelle pefanteur : & pour bien répondre, il faut voir ce qu'en a dit M. Defcartes, dans fes Principes de Philofophie. Mais fi on demande en général, pourquoi la matiere eft capable de mouvement, on répond très-bien, en difant, que c'eft fa nature, & que Dieu, en la créant, a donné à fes parties cette faculté, que l'une peut être éloignée ou approchée fucceffivement de l'autre.

Or ce n'eft qu'en des cas tout femblables que je me fers, au regard de la penfée de mon ame, des mots de *nature* & de *faculté*. Car moi, ame, je fais que je vois les corps ; que je vois celui que j'anime ; que je vois le foleil, quelque diftant qu'il foit de moi. Je fais de plus, ce que c'eft que de voir des corps ; &, quand je ne le pourrois pas expliquer à d'autres, il me fuffit que j'en aie en moi-même une fcience certaine. Je fais enfin, qu'il n'y a point d'apparence que Dieu m'ait voulu joindre un corps, fans vouloir que je le connuffe, & que par conféquent, il a fallu qu'il m'ait donné la faculté de le connoître, auffi-bien que ceux qui lui pourroient fervir ou nuire pour fa confervation. Pourquoi donc, fi on me demande d'où vient que, n'étant pas corporelle, je puis appercevoir les corps préfents ou abfents, ne feroit-ce pas bien répondre, que de dire, que c'eft parce que ma nature étant de penfer, je fens, par ma propre expérience, que les corps font du nombre des chofes auxquelles Dieu a voulu que je puffe penfer ; & que m'ayant créée & jointe à un corps, il a été convenable qu'il m'ait donné la facalté de penfer aux chofes matérielles, auffi-bien qu'aux fpirituelles ? Qui ne fe contente pas de cela, & qui veut, que, paffant plus outre, on lui rende raifon de ce qui n'a point d'autre raifon, que celle dont il ne lui plaît pas d'être fatisfait, ne fauroit que s'égarer, parce que cherchant ce qui n'eft pas, il mérite, par fa témérité, de ne trouver pas ce qui eft, comme dit excellemment S. Auguftin : *Compefcat ergo fe humana temeritas, & id quod non eft non quærat, ne id quod eft non inveniat.* De Gen. cont. Man. lib. I. c. 2.

Je prévois que l'Auteur pourra dire, qu'il n'a point combattu la propofition que je défends, en la prenant dans le fens que je l'ai prife. Je le veux. Mais je lui demande s'il l'approuve, ou s'il ne l'approuve pas,

dans le fens que je la prends, qui ne touche point la queftion fi Dieu eft ou n'eft pas auteur des perceptions que j'ai des chofes matérielles ? S'il ne l'approuve pas, j'en demande la raifon : car il eft clair, que tout ce qu'il y répond dans les Eclairciffements ne me regarde point. Et s'il l'approuve, j'en conclus qu'il n'a donc qu'à retrancher de fon livre tout ce qu'il y dit de la nature des idées, en les prenant pour des *êtres repréfentatifs*, diftingués des perceptions, & toutes les conféquences qu'il en tire, pour nous faire croire, que nous ne faurions voir les chofes matérielles qu'en Dieu, ou plutôt que nous pouvons tourner nos yeux vers les chofes matérielles, ce qui s'appelle regarder, mais qu'en les regardant, ce n'eft que Dieu que nous voyons.

VII. Cl. N°. V.

CHAPITRE XXI.

Que quand cet Auteur dit, qu'il y a des chofes que nous voyons fans Idée, ce qu'il entend par-là n'eft point affez démêlé, & caufe tant de confufion, qu'on n'en peut avoir aucune notion claire.

L'Auteur de la Recherche de la Vérité ayant expliqué dans les fix premiers chapitres de fon III. Livre, fa doctrine de la nature des idées, il diftingue, dans le feptieme, quatre différentes manieres, par lefquelles il prétend que notre efprit connoît les chofes.

La premiere, dit-il, *eft de connoître les chofes par elles-mêmes.*

La feconde, de les connoître par leurs idées ; c'eft-à-dire, comme je l'entends ici, par quelque chofe qui foit différent d'elles.

La troifieme, de les connoître par CONSCIENCE, *ou par fentiment intérieur.*

La quatrieme, de les connoître par conjecture.

Il foutient enfuite, *qu'il n'y a que Dieu que nous connoiffions par lui-même :*

Qu'il n'y a que les corps & les propriétés des corps que nous connoiffions par leurs idées.

Que nous ne connoiffons point notre ame ni fes propriétés par fon idée; mais feulement par confcience, & par fentiment intérieur.

Et que nous ne connoiffons que par conjecture les ames des autres hommes.

Nous n'avons pas befoin de nous arrêter ici au premier & au der-

VII. Cl. N°. V. nier, nous en parlerons plus bas. Ecoutons ſeulement ce qu'il dit en particulier du ſecond & du troiſieme.

On ne peut douter, dit-il, *que l'on ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées; parce que, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une maniere intelligible. Ainſi c'eſt en Dieu, & par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés; & c'eſt pour cela que la connoiſſance que nous en avons eſt très-parfaite : je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étendue ſuffit, pour nous faire connoître toutes les propriétés dont l'étendue eſt capable; & que nous ne pouvons deſirer d'avoir une idée plus diſtincte & plus féconde de l'étendue, des figures & des mouvements, que celle que Dieu nous en donne.*

On ſuppoſe avec bien de la confiance, qu'on *ne peut douter* de ce que je crois avoir fait voir démonſtrativement être tel, que non ſeulement on en peut douter, mais que l'on doit le rejetter comme abſolument faux. Quoi qu'il en ſoit, il faut remarquer, que la notion qu'il donne à cette façon de parler, *voir les corps par leurs idées*, n'eſt pas ſimplement de les voir clairement; *mais de les voir dans l'être qui les renferme d'une maniere intelligible*; c'eſt-à-dire, en Dieu. D'où il infere, *que la connoiſſance que nous en avons eſt très-parfaite*, comme étant une ſuite de cette maniere de voir les choſes, & non pas, comme ſi cette maniere même de les voir ne conſiſtoit qu'à les voir clairement. Et c'eſt ce qui paroît encore par ce qu'il dit de la maniere dont nous connoiſſons notre ame :

Il n'en eſt pas de même de notre ame : nous ne la connoiſſons point par ſon idée : nous NE LA VOYONS POINT EN DIEU : *nous ne la connoiſſons que par* CONSCIENCE; *& c'eſt pour cela que la connoiſſance que nous en avons eſt imparfaite. Nous ne ſavons de notre ame, que ce que nous ſentons ſe paſſer en nous. Si nous n'avions jamais ſenti de douleur, de chaleur, de lumiere &c. nous ne pourrions ſavoir ſi notre ame en ſeroit capable; parce que nous ne la connoiſſons point par ſon idée. Mais ſi nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre ame, nous connoîtrions en même temps, ou nous pourrions connoître, toutes les propriétés dont elle eſt capable; comme nous connoiſſons toutes les propriétés dont l'étendue eſt capable, parce que nous connoiſſons l'étendue par ſon idée.*

Il paroît encore par-là, que cet Auteur prend pour la même choſe, *de voir un objet en Dieu*, & *de le voir par ſon idée*; mais qu'il ajoute à cela, que cette maniere de voir les choſes en Dieu & par leurs idées eſt ſi parfaite, qu'elle fait appercevoir, avec la choſe que

l'on connoît, ses propriétés & les modifications dont elle est capable. VII. Cl.

Cependant, dans le lieu où il étoit le plus obligé de bien démê- N°. V. ler l'équivoque qu'il avoit laissée en plusieurs endroits dans le mot d'*idée*, il le fait si imparfaitement, qu'on en demeure plus incertain de ce qu'il entend par ce mot, lorsqu'il déclare, en tant d'endroits, que l'ame ne se connoît point elle-même par son *idée*. C'est dans l'Eclaircissement sur le Chapitre III. du I. Liv. page 489.

Quand je dis que nous n'avons point d'idées des mysteres de la foi, il est visible, par ce qui précede & par ce qui suit, que je parle des idées claires qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a compréhension de l'objet, si l'on peut parler ainsi. Je demeure d'accord qu'un paysan ne pourroit pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'est fait homme, ou qu'il y a trois personnes en Dieu, s'il n'avoit quelque idée de l'union du Verbe avec notre humanité, & quelque notion de personne. Mais, si ces idées étoient claires, on pourroit, en s'y appliquant, comprendre parfaitement ces mysteres, & les expliquer aux autres : ce ne seroient plus des mysteres ineffables.

On ne parle plus ici *de voir les choses en Dieu*, pour expliquer ce que c'est que les voir par leurs idées. On laisse là cette notion du mot d'*idée*, comme si on ne la lui avoit jamais donnée, & on prétend seulement, que voir une chose par son idée, c'est la voir par *une idée claire, qui produise la lumiere & l'évidence, & par laquelle on ait la compréhension de l'objet, si on peut parler ainsi*. Et on prétend qu'on a pu dire, qu'on n'avoit point d'idée d'une chose, quand on n'en avoit point une idée de cette sorte; c'est-à-dire, une idée claire, quoiqu'on en eût quelque idée & quelque notion.

Et on applique cela à ce qu'on a dit si souvent touchant l'ame; *qu'on ne la voit point par idée, & qu'on n'en a point d'idée.*

„ Je dis ici, que nous n'avons point d'idée de nos mysteres, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idée de notre ame; parce que l'idée que nous avons de notre ame n'est point claire, non plus que celle de nos mysteres. Ainsi ce mot *idée*, est équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet, soit clairement, soit confusément. Je l'ai pris même, encore plus généralement, pour tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit. Mais je l'ai pris aussi pour ce qui représente les choses à l'esprit, d'une maniere si claire, qu'on peut découvrir, d'une simple vue, si telles ou telles modifications leur appartiennent. C'est pour cela que j'ai dit quelquefois, qu'on avoit une idée de l'ame, & quelquefois je l'ai nié. Il est difficile, & quelquefois ennuyeux

VII. Cl. N°. V. & désagréable, de garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse. Quand un Auteur ne se contredit que dans l'esprit de ceux qui le critiquent, & qui souhaitent qu'il se contredise, il ne doit pas s'en mettre fort en peine : & s'il vouloit satisfaire, par des explications ennuyeuses, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques personnes pourroit lui opposer, il feroit un fort méchant livre ".

Je commencerai par examiner cette réflexion de l'Auteur : que si on vouloit garder dans ses expressions une exactitude trop rigoureuse, en évitant les équivoques qui font paroître qu'on se contredit, on feroit en danger de faire de méchants livres. C'est de quoi je ne saurois demeurer d'accord au regard des livres de science : car comme on n'écrit que pour se faire entendre, on ne sauroit éviter avec trop de soin, ce qui peut empêcher qu'on ne comprenne bien notre pensée ; & rien ne peut tant l'empêcher, que quand nous prenons des mots essentiels & importants, & qui marquent ce que nous avons entrepris d'éclaircir en particulier, en des sens si différents, & qui forment dans l'esprit des notions si opposées, qu'il se trouve que, sans avoir averti le monde de ces équivoques, nous disons le *oui* & le *non* de la même chose. N'est-ce pas la premiere regle, pour bien traiter une science, d'en définir les principaux termes, afin d'en fixer la notion à un seul & unique sens, pour peu qu'il y ait sujet d'appréhender qu'on ne les prenne en différentes manieres ?

Que si on doit avoir ce soin, pour empêcher que le Lecteur ne se brouille, & prenne mal la pensée de l'Auteur, combien plus l'Auteur même doit-il éviter qu'il ne se brouille lui-même dans ses pensées, & qu'il ne tombe dans des contradictions apparentes, pour n'être pas constant à ne donner, aux termes capitaux de ce qu'il traite, que la même signification, ou au moins de ne leur en faire changer qu'après en avoir averti le monde ? Que dirions-nous, par exemple, d'un Géometre, qui diroit tantôt que la diagonale d'un quarré est incommensurable au côté, & en d'autres endroits, qu'elle peut être commensurable au côté ; & qui répondroit, pour se sauver de cette contradiction, qu'il a pris le mot de quarré dans le premier endroit pour un rectangle de quatre côtés égaux, & dans l'autre, pour un quadrilatere de quatre côtés égaux, qui ne feroient pas à angles droits ? Trouveroit-on cette explication fort raisonnable dans un livre dogmatique, & approuveroit-on qu'il prît à partie ceux qui se plaindroient de son peu d'exactitude, comme des Critiques injustes, dont on ne devroit pas se mettre en peine, parce qu'on

qu'on ne pourroit faire que de méchants livres, si on les vouloit contenter. VII. Cl. N^o V.

Je me trouve d'autant plus obligé de faire cette observation, que ce n'est pas seulement l'ambiguité du mot d'*idée* qui fait beaucoup de brouillerie dans le premier ouvrage de cet Auteur, mais que c'est un défaut répandu dans son Traité de la Nature & de la Grace, où de semblables mots, qui se prennent en différents sens, semblent donner lieu à de grands mysteres, qui disparoîtront aussi-tôt qu'on en aura démêlé les équivoques.

Néanmoins ce n'est pas à quoi je trouve ici le plus à redire. Je lui pardonnerois qu'il ait pris le mot d'*idée*, dans son livre de la Recherche de la Vérité, dans des sens très-différents, pourvu au moins, que, dans les Avertissements qu'il y a joints à la quatrieme édition, il eût pris soin de les bien marquer, & d'en donner des notions bien distinctes. Mais, bien loin de cela, il n'y fait que brouiller de nouveau la signification de ce mot; & ce qu'il en dit ne s'accorde point avec ce qu'il en avoit dit dans son III. Livre, où il traite à fond cette matiere: car toute la différence qu'il met dans ce troisieme Avertissement, page 489, entre les *idées*, est la clarté & l'obscurité; ne donnant point d'autre solution à la contradiction qu'on lui avoit objectée, sinon, que quand il avoit dit que nous n'avions point d'*idée* de notre ame, il avoit parlé ainsi, parce que nous ne la voyons point par *ces idées claires qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a la compréhension de l'objet, pour parler ainsi*: & que, quand il a dit qu'on avoit une *idée* de l'ame, il a pris ce mot plus généralement, pour toute sorte d'idée claire ou obscure.

Mais cette explication est très-défectueuse, & ne fait point bien entendre son sentiment des idées: car le mot d'*idée* ne seroit point *équivoque*, mais seulement *générique*, s'il ne signifioit que des idées d'une même nature, dont les unes seroient obscures & les autres claires. Et ce seroit alors très-mal parler, de nier le mot d'idée d'une des especes, quoique la moins noble. C'est comme qui diroit, qu'un trapeze n'est pas un quadrilatere, parce qu'il en est l'espece la plus imparfaite; & qu'un cheval n'est pas un animal, parce qu'il n'est pas un animal raisonnable. Il est vrai aussi qu'il n'est pas tombé dans cette faute, & qu'il pouvoit se mieux défendre de la contradiction qu'on lui reprochoit, qu'il n'a fait dans cet Avertissement. Car il pouvoit & devoit dire: le mot d'*idée* est équivoque, parce qu'il signifie deux choses très-différentes, & qui n'ont point proprement de notion commune. Et selon que je l'ai pris, en l'une ou en l'autre de ces

VII. Cl. N°. V. deux manieres, j'ai pu dire quelquefois, que nous avons une idée de l'ame, & d'autres fois que nous n'en avons point. J'ai pris dans le I Chapitre de mon I Livre, *l'idée d'un objet pour la perception d'un objet* : & en prenant le mot *d'idée* en ce sens, j'ai dû dire que nous avons une idée de notre ame; puisque nous ne la pourrions connoitre, comme nous faisons, si nous n'en avions la perception. Mais dans la II Part. du III Livre, j'ai pris le mot d'*idée* pour un *être représentatif* des objets, distingué des perceptions, lequel j'ai fait voir ne se pouvoir trouver qu'en Dieu. Et c'est en prenant le mot *d'idée* en ce sens, que j'ai dit, en plusieurs endroits, que nous n'avions point d'idée de notre ame; parce que mon sentiment est, que nous ne la voyons point en Dieu, comme nous y voyons les choses matérielles; mais que nous la voyons seulement *par conscience & par sentiment intérieur.* Et ce qui me fait croire que nous ne la voyons point en Dieu est, que ce que l'on voit en Dieu, comme l'étendue, se voit bien plus clairement & plus parfaitement que nous ne voyons notre ame.

Cette solution auroit été bien plus raisonnable, & plus conforme à sa doctrine des *idées*, que ce qu'il dit, d'une maniere fort confuse, dans ce III Avertissement. Mais, de quelque maniere que l'on s'y prenne pour accorder cette contradiction apparente, cela ne laissera pas d'être embarrassé de difficultés insurmontables, comme nous l'allons faire voir dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XXII.

Que, s'il étoit vrai que nous vissions les choses matérielles par des êtres représentatifs (*ce qui est la même chose à cet Auteur que* de les voir en Dieu) *il n'auroit eu nulle raison de prétendre, que nous ne voyons pas notre ame en cette maniere.*

On peut bien croire, que, prétendant avoir démontré l'inutilité de ces *êtres représentatifs*, distingués des perceptions & des objets, & le peu de raison qu'on a eu de fonder sur cela cette mystérieuse pensée; *Que nous voyons en Dieu les choses matérielles*, mon dessein n'est pas de prouver que nous voyons notre ame en cette maniere. Mais, pour montrer de plus en plus combien cette Philosophie des idées s'entretient mal, il ne sera pas inutile de faire voir, que,

s'il étoit vrai que nous vissions les choses matérielles par des *êtres* VII. CL. *représentatifs* (ce qui est la même chose à cet Auteur que de les voir N°. V. en Dieu) il n'auroit point dû prétendre que nous ne voyons point notre ame en cette maniere.

Je n'ai pour cela qu'à appliquer à notre ame les raisons générales que cet Auteur apporte pour rendre probable cette nouvelle pensée; *Que nous voyons toutes choses en Dieu.* C'est le titre de son VI. Chapitre de la II. Partie du Livre III.

1°. Il suppose, ce qui est vrai, que Dieu a en lui les idées de toutes choses. 2°. Que Dieu est intimément uni à nos ames par sa présence. D'où il conclut, *que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible & très-présent à l'esprit : & qu'ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente.*

Or l'idée de notre ame n'est-elle pas en Dieu, aussi-bien que celle de l'étendue? Et ce qu'il y a en Dieu qui représente notre ame, n'est-il pas aussi spirituel, aussi intelligible, & aussi présent à l'esprit, que ce qui représente les corps? Et il est même sans difficulté, que ce qu'il y a dans Dieu qui représente notre ame, qui a été créée à son image & à sa ressemblance, parce qu'il a voulu qu'elle fût, comme lui, une nature intelligente, est plus propre à faire que notre ame se puisse voir en Dieu, que ce qu'il y a en lui qui représente les corps; qui, ne pouvant être qu'*éminemment*, & non pas *formellement* étendu, figuré, divisible, mobile, ne peut être propre à les faire voir à notre esprit, qui les doit concevoir étendus, figurés, divisibles, mobiles. Pourquoi donc, si notre ame voyoit les corps en Dieu, ne s'y verroit-elle pas elle-même ?

Tout ce que peut dire cet Auteur, est, que Dieu n'a pas voulu découvrir à notre ame ce qui est dans lui qui la représente ; au lieu qu'il veut bien lui découvrir ce qui est dans lui qui représente les corps. Mais qui lui a appris que Dieu veut l'un, & qu'il ne veut pas l'autre ? N'appréhende-t-il point, en mettant comme il lui plaît ces inégalités dans la conduite de Dieu, ce qu'il témoigne appréhender si fort en d'autres rencontres, qu'elle n'ait pas assez les caracteres qu'il prétend se devoir toujours rencontrer dans la conduite de l'être parfait, qui est, d'être *uniforme*, *constante*, *réglée*? Car y pourroit-on trouver de l'uniformité, si, au regard de la même ame, à qu'il a bien voulu être intimément uni, il lui découvroit celles de ses perfections qui représentent les plus viles de ses créatures; savoir, les

VII. Cl. N°. V. choses matérielles, en lui cachant celles qui représentent les plus nobles, savoir les spirituelles? Quelle uniformité pourroit-on trouver en cela?

J'ajoute une autre regle, que cet Auteur fait souvent valoir : c'est, que la volonté de Dieu est toujours conforme à l'ordre. Or n'est-il pas de l'ordre, que notre ame soit pour le moins autant éclairée de Dieu, à l'égard de la connoissance de soi-même, qu'à l'égard de la connoissance des choses matérielles? Et puisque c'est en cela que cet Auteur met l'illumination de Dieu, au regard de la connoissance des choses naturelles, en ce qu'il nous les fait voir en lui-même, la volonté de Dieu ne seroit donc pas conforme à l'ordre, si, nous faisant voir toutes les choses matérielles en lui, il n'y avoit que notre ame, au regard de laquelle il ne nous feroit pas la même grace, de nous la faire voir en lui, quoiqu'il nous fût beaucoup plus important de la connoître en cette maniere (si ce qu'en dit cet Auteur étoit véritable) que de connoître des corps.

2°. *La seconde raison qui fait penser* à cet Auteur, *que nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les représente nous soit découvert, c'est que cela met les esprits créés dans une entiere dépendance de Dieu, & la plus grande qui puisse être.* Pourquoi donc, si cela étoit vrai de tous les êtres, ne le seroit-il pas de notre ame? Pourquoi l'excepter d'une proposition si générale? Pourquoi voudra-t-on que l'esprit créé soit dans une entiere dépendance de Dieu pour connoître le soleil, un cheval, un arbre, une mouche, & qu'il ne soit pas dans la même dépendance pour se connoître soi-même?

3°. La preuve qu'on a cru être *une démonstration pour ceux qui sont accoutumés aux raisonnements abstraits*, & dont nous avons parlé dans le Chapitre XVI, ne prouve rien absolument, comme je l'ai déja fait voir : mais, si elle prouvoit quelque chose, ce devroit être plutôt à l'égard de la connoissance que l'ame a de soi-même, que de tout autre objet. *Tout ce qui vient de Dieu*, dit-il page 200, *ne peut être que pour Dieu. Or, si Dieu faisoit un esprit qui eût le soleil pour l'objet immédiat de sa connoissance, il sembleroit qu'il auroit fait le soleil pour cet esprit, & non pas pour lui. Afin donc que cela ne soit pas, il faut que Dieu, nous faisant voir le soleil, nous fasse voir quelque chose qui soit en lui.* Qu'on nous dise donc ce qu'il faudra répondre à un homme qui raisonnera de la même sorte, en mettant seulement *notre ame* au lieu *du soleil. Tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Or, si l'objet immédiat de la connoissance de notre ame étoit notre ame même, il sembleroit que Dieu auroit fait notre ame pour elle-même, &*

non pas pour lui. Afin donc que cela ne soit pas, il faut que Dieu, nous faisant voir notre ame, nous fasse voir quelque chose qui soit en lui. Il a donc été nécessaire que nous ne puissions voir notre ame qu'en Dieu, non plus que les choses matérielles. VII. Cl. N°. V.

4°. Ce n'est aussi qu'à *posteriori*, pour parler ainsi, que cet Auteur prétend prouver que nous ne voyons point notre ame en Dieu, ou, ce qu'il prend pour la même chose, que nous ne la voyons point *par idée*, mais seulement *par conscience*, & *par sentiment intérieur* : car voici comme il raisonne.

On voit d'une maniere très-parfaite les choses que l'on voit en Dieu, & on peut découvrir, d'une simple vue, si telles ou telles modifications leur appartiennent. Car, comme les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées, en peut voir successivement les propriétés Or la connoissance que nous avons de notre ame est fort imparfaite, & nous ne connoissons point les propriétés dont elle est capable, comme nous connoissons toutes les propriétés dont l'étendue est capable. Donc nous ne connoissons point notre ame par son idée, & nous ne la voyons point en Dieu. page 206. page 207. page 062. Ibid.

Mais, sans avoir besoin d'examiner si la connoissance que nous avons de notre ame est plus imparfaite que celle que nous avons de l'étendue, pour reconnoître tout d'un coup combien sa majeure est fausse, il ne faut que considérer, que selon ses principes, toutes les choses créées, hors notre ame & les autres ames, ne se peuvent voir autrement qu'en Dieu & par leurs idées, & que cette maniere de voir les choses matérielles, le soleil, un arbre, un cheval, n'est point particuliere aux Philosophes, ou à ceux qui ont beaucoup de pénétration d'esprit; mais leur est commune avec les plus ignorants & les plus hébétés. *On ne peut douter*, dit-il, *que l'on ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées; parce que, n'étant pas intelligibles par eux-mêmes*, NOUS NE LES POUVONS VOIR *que dans l'être qui les renferme d'une maniere intelligible. Ainsi c'est en Dieu, & par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés.* Il n'y a donc point de paysan qui ne voie en Dieu, & par leur idée, le soleil, son âne, le bled qui croît dans son champ, & la vigne qu'il cultive. *Or la connoissance*, ajoute-t-il, *que nous avons des choses en Dieu, & par leurs idées, est très-parfaite.* Il n'y a donc point de paysan, qui n'ait, ou qui ne puisse avoir, par la seule vue intérieure qu'il a de ces objets, une connoissance très-parfaite du soleil, de son page 205.

VII. Cl. N°. V. âne, du bled, & de sa vigne, & qui ne connoisse, ou ne puisse connoître très-facilement les propriétés de toutes ces choses.

Or rien n'est plus insoutenable, ni plus contraire à l'expérience. Il faut donc nécessairement, ou que les choses matérielles puissent être connues par les paysans, autrement qu'en Dieu & par leur idée, ou que ce ne soit pas une preuve que notre ame ne se connoisse pas en Dieu & par son idée, de ce qu'elle se connoît imparfaitement. Car on ne peut douter que la connoissance qu'un paysan, ou qu'un enfant a du soleil, ne soit, sans comparaison, plus imparfaite que celle qu'un Philosophe a de son ame.

On n'a pas même besoin de s'arrêter à des paysans ou à des enfants, pour reconnoître, que, si la majeure étoit vraie; c'est-à-dire, que s'il étoit vrai que les choses que l'on connoit en Dieu & par leurs idées se doivent connoître très-parfaitement, il en faudroit conclure, non pas seulement que nous ne voyons pas notre ame en Dieu; mais que la maniere ordinaire de voir les autres choses, tant que nous sommes en cete vie, n'est point de les voir en Dieu, & parce que Dieu nous découvre ce qu'il y a en lui qui les représente. Car, si cela étoit, d'où vient que tous les Philosophes, avant M. Descartes, n'ont point eu la même notion du soleil, des étoiles, du feu, de l'eau, du sel, des nuées, de la pluie, de la neige, de la grêle, des vents, & de tant d'autres ouvrages de Dieu, qu'en a eu ce Philosophe? Si les autres les ont vus en Dieu, aussi-bien que lui, ils les ont dû voir comme lui; *puisque les idées des choses qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétés*. Or ce sont ces idées des êtres créés, dont je viens de parler, que Dieu a découvertes, selon cet Auteur, à tous les Philosophes qui se sont appliqués à les connoître: d'où vient donc qu'ils n'ont pas vu, dans ces idées, toutes les propriétés du soleil, des étoiles, de l'eau, du feu, & le reste; puisque cet Auteur donne pour maxime, *que lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une maniere très-parfaite*.

CHAPITRE XXIII.

Réponse aux raisons que cet Auteur apporte, pour montrer què nous n'avons point d'idée claire de notre ame, & que nous en avons de l'étendue.

JE crois en avoir assez dit dans le Chapitre précédent, pour persuader à toutes les personnes raisonnables, que, si on voyoit toutes les choses en Dieu, en la maniere que cet Auteur l'entend, il n'auroit eu aucune raison d'en excepter notre ame ; & qu'ainsi ce n'est point delà qu'il a pu conclure, *que nous n'avons point d'idée de notre ame*, & que nous la connoissons seulement par conscience, & par sentiment intérieur.

Mais, parce qu'il se sert encore d'un autre moyen, pour prouver la même chose, qui est, que nous n'en avons point d'*idée claire*, comme nous en avons de l'étendue, j'ai cru devoir encore examiner si cè moyen est mieux fondé que l'autre.

Il avoit reconnu en un endroit, que nous avons des idées de l'une & de l'autre, je veux dire de notre ame & de l'étendue. C'est en la page 42, où il en parle en ces termes :

On suppose d'abord, qu'on ait fait quelque réflexion sur deux idées qui se trouvent dans notre ame : l'une qui nous représente le corps, & l'autre qui nous représente l'esprit : qu'on les sache bien distinguer par les attributs positifs qu'elles enferment : en un mot, qu'on se soit bien persuadé que l'étendue est différente de la pensée.

Il est vrai qu'alors il prenoit le mot d'*idée* pour *perception* : & il avoit raison de le prendre ainsi ; car c'est sa vraie notion. Mais il lui a plu depuis, de ne prendre ce mot que pour un certain genre *d'êtres représentatifs*, distingué des *perceptions*, lesquels il a voulu qu'on ne pût trouver qu'en Dieu, & qu'il a aussi distingué des autres idées, prises généralement *pour tout ce qui* représente quelque objet à notre esprit, soit *clairement*, soit *confusément*, en ce qu'il a déclaré que celles à qui on devoit donner par préférence le nom d'*idées*, étoient *des idées claires, qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a la compréhension de l'objet, si on peut parler ainsi.* Et c'est ensuite de cette distinction, qu'il s'est mis dans l'esprit, que, prenant le mot d'idée en cette derniere signification, nous n'avions point d'idée de notre ame, & que nous en avions de l'étendue.

VII. Cl. N°. V. Or je pourrois me contenter d'avoir montré deux choses. L'une, que nous ne voyons point l'étendue par un *être représentatif*, non plus que notre ame. L'autre, que quand l'idée que nous avons de notre ame seroit moins claire que celle que nous avons de l'étendue, comme il ne s'ensuivroit point de-là que ces deux idées fussent d'un genre tout différent, il ne s'ensuivroit pas aussi, qu'on pût dire raisonnablement, que nous n'avons point d'*idée* de notre ame, & que nous en avons de l'étendue : car le plus ou le moins de clarté ne donneroit point lieu, de ne laisser le nom d'*idée* qu'à la perception que nous avons de l'étendue, & de l'ôter à celle que nous avons de notre ame.

Je pourrois aussi l'arrêter tout court, en découvrant l'illusion qui se trouve dans la comparaison, qu'il fait des idées de l'ame & de l'étendue; en ce qu'il ne s'arrête qu'à celle de l'étendue en général : au lieu qu'il faudroit, afin que sa preuve fût supportable, qu'il eût montré, que l'idée de notre ame est moins claire, que celle que nous avons de quelque corps que ce soit. Car, prétendant, comme il fait, que nous voyons en Dieu toutes les choses matérielles, & que nous voyons, par des idées claires, tout ce que nous voyons en Dieu, il suffiroit que l'*idée* que nous avons de notre ame, fût pour le moins aussi claire que celle d'une infinité de choses matérielles, que, selon lui, nous voyons en Dieu; & par conséquent, par des idées claires : cela suffiroit, dis-je, pour empêcher qu'il ne pût dire raisonnablement, *que nous n'avons point d'idée de notre ame*, quand il seroit vrai, que l'idée de notre ame seroit moins claire que celle de l'étendue en général. Et, s'il n'en vouloit pas convenir, on le lui pourroit prouver par cette démonstration.

Le défaut de clarté, dans l'idée que nous avons de notre ame, ne peut pas donner droit de dire que nous n'en avons point d'idée, si elle est pour le moins aussi claire que celle de beaucoup de choses que nous voyons, selon cet Auteur, par des idées assez claires, pour ne pouvoir pas dire que nous n'en avons point d'idée. Or cela est ainsi, comme on l'a déja montré.

Car les étoiles, le soleil, le feu, n'ont jamais pu, selon cet Auteur, être vus qu'en Dieu : &, selon lui, tout ce que l'on voit en Dieu se voit par des idées claires. Or les idées que tous les Philosophes ont eues du soleil, des étoiles, du feu, avant M. Descartes, étoient moins claires que celle que nous avons de notre ame : donc cet Auteur n'a point eu droit de prétendre, que l'idée que nous avons de notre ame est si peu claire, qu'on peut dire absolument que nous n'en avons point d'idée.

Mais,

Mais, en attendant sa réponse sur ces deux points, je veux bien examiner s'il a autant de raison qu'il en croit avoir, de soutenir que l'idée que nous avons de notre ame est si peu claire, en comparaison de celle que nous avons de l'étendue en général, qu'il ait eu raison de dire, que nous n'avons point d'idée de notre ame, & que nous en avons de l'étendue. VII. Cr. N°. V.

Il en est si persuadé, qu'il trouve étrange que quelques Cartésiens en aient pu douter, & il ne peut attribuer cela qu'à une aveugle déférence à l'autorité de M. Descartes. C'est comme il commence son Eclaircissement sur cette matiere, page 552. " J'ai dit en quelques endroits, & même je crois avoir suffisamment prouvé dans le troisieme Livre de la Recherche de la Vérité, que nous n'avons point d'idée claire de notre ame, mais seulement *conscience*, ou sentiment intérieur; & qu'ainsi nous la connoissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étendue. Cela me paroissoit si évident, que je ne croyois pas qu'il fût nécessaire de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Descartes, qui dit positivement *que la nature de l'esprit est plus connue que celle de toute autre chose*, a tellement préoccupé quelques-uns de ses Disciples, que ce que j'en ai écrit n'a servi qu'à me faire passer dans leur esprit, pour une personne foible, qui ne peut se prendre & se tenir ferme à des vérités abstraites........... Cependant, la question présente est tellement proportionnée à l'esprit, que je ne vois pas qu'il soit besoin d'une grande application pour la résoudre : & c'est pour cela que je ne m'y étois pas arrêté".

Ecoutons donc ces raisons, si faciles à trouver, & mettons pour la premiere, celle qui est le fondement de toutes les autres, & qui nous donnera lieu de démêler ce qu'il a embrouillé par la définition d'une idée claire, qu'il a pris pour principe de tout ce qu'il dit sur cette matiere.

I. Raison. Je prends pour la même chose, n'avoir point d'idée d'un objet, & n'en avoir point *d'idée claire*; & je n'appelle *idées claires*, que *celles qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a compréhension de l'objet (si on peut parler ainsi.)* c'est-à-dire, qui sont telles, *qu'en les consultant, on peut appercevoir, d'une simple vue, ce qu'elles enferment, & ce qu'elles excluent, & reconnoitre par-là toutes les propriétés de l'objet, & les modifications dont il est capable.* page 489. page 554. 555. 556.

Or nous n'avons point une telle idée de notre ame. Nous n'en avons donc point d'idée claire : & cela suffit pour dire, que nous n'en avons point d'idée.

Rép. Pour pouvoir dire ce que je pense de la majeure, il faut sa-

VII. Cl. N°. V. voir de lui, s'il prétend que cette définition qu'il donne d'une *idée* claire, doit être admise par tout le monde, comme contenant la vraie notion de la clarté d'une idée : ou s'il n'a voulu que faire son dictionnaire particulier, en nous avertissant, que, sans se mettre en peine en quel sens les autres prennent le nom d'idée claire, il est résolu, pour lui, de ne se servir de ce mot, qu'en le prenant dans le sens que j'ai marqué ?

S'il prétend le premier, je nie sa majeure, & je lui soutiens qu'il se trompe manifestement, s'il a supposé que tout le monde demeuroit d'accord de sa définition d'une idée claire. Il est bien certain aumoins, que M. Descartes n'en demeure pas d'accord ; puisqu'il enseigne en beaucoup de lieux, que nous pouvons avoir une idée claire & distincte d'un objet, sans connoître tout ce qui peut convenir à cet objet. C'est pourquoi il soutient par-tout, que nous avons une idée claire & distincte de Dieu, quoiqu'elle ne soit pas telle qu'on la puisse appeller *adæquatam* (c'est le mot dont il se sert, pour marquer une idée qui feroit connoître toutes les propriétés d'un objet) *qualem nemo habet non modo de infinito, sed nec fortè etiam de ulla alia re, quantumvis parva.* Et dans la réponse aux quatriemes Objections, il dit que les idées que nous avons de l'ame & du corps, peuvent être claires & distinctes, sans que l'une ni l'autre soit *adæquata ;* c'est-à-dire, qu'elle soit telle qu'elle nous fasse connoître tout ce qui convient à l'une & à l'autre de ces deux substances.

Il est donc certain qu'il n'a point cru, qu'afin qu'une idée fût claire, il fût nécessaire qu'elle enfermât toutes les propriétés de l'objet.

Et en effet, peut-on douter qu'on n'ait eu, avant Pythagore, l'idée claire d'un triangle rectangle, quoique ce soit lui, à ce que l'on croit, qui en a découvert le premier cette belle propriété, *que le quarré de sa base est égal aux quarrés des deux côtés ?* Est-ce, de même, qu'on n'a point eu d'idée claire de l'ellipse & de l'hyperbole avant M. Descartes, parce que c'est peut-être lui qui a le premier découvert les propriétés qu'il en a démontrées dans sa Dioptrique, pour la réfraction des rayons ?

Que si, ne pouvant pas prétendre que cette définition, d'une idée claire, soit admise par tout le monde, il est réduit à dire, qu'il a pu prendre ce mot en ce sens, & n'appeller idée claire, que celle qui auroit toutes les conditions qu'il a marquées, on le lui avoue ; & on lui accorde aussi, qu'en prenant en ce sens le mot d'*idée claire*, nous n'avons point d'idée claire de notre ame. Mais on lui soutient aussi, qu'on n'en a point non plus de l'étendue, ni peut-être d'aucune autre

chose du monde, comme M. Descartes l'a bien remarqué. Et ainsi tout se réduira, à l'égard de ses autres preuves, à montrer qu'elles ne sont pas plus concluantes, contre l'idée claire de notre ame, que contre l'idée claire de l'étendue. VII. Cl. N°. V.

II. Raison. *Je crois pouvoir dire, que l'ignorance où sont la plupart des hommes à l'égard de leur ame, de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité & de ses propriétés, suffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire & distincte.*

Rép. Si les erreurs des hommes & les doutes déraisonnables qu'ils ont tous les jours sur des choses très-certaines, peuvent être allégués pour prouver que nous n'avons point d'idées claires des choses dont il leur plaît de douter, il n'y a plus rien dont on puisse dire que nous ayions des idées claires. Car y a-t-il rien dont les Sceptiques & les Pyrrhoniens n'aient fait profession de douter? Il ne faudroit que leur appliquer ce qu'il dit en la page 557 : *Faisons justice à tout le monde : ceux qui ne sont pas de notre sentiment sont raisonnables aussi-bien que nous. Ils ont les mêmes idées des choses : ils participent à la même raison. Pourquoi auroient-ils douté de ce qui nous paroît de plus certain dans la Géométrie même, s'ils en avoient eu des idées claires?*

Que si de ce général, nous descendons au particulier, comment n'a-t-il pas vu, qu'on n'avoit pas moins de droit de conclure de ce qu'il dit, que les hommes n'ont point d'idée claire & distincte de leur corps ? Car les Epicuriens n'ont nié la spiritualité & l'immortalité de l'ame, que parce qu'ils ont cru que leur corps étoit capable de penser. Et il n'y a encore présentement que trop d'impies qui sont dans le même sentiment. Or, si les uns & les autres avoient eu une idée claire de leur corps, ils n'auroient pas eu cette pensée; puisque, selon cet Auteur, *quand on a l'idée claire d'une chose, on voit sans peine, & d'une vue simple, ce qu'elle enferme & ce qu'elle* EXCLUT. Donc cette raison ne prouve rien, ou elle prouve autant contre la clarté de l'idée du corps, ou de l'étendue, que contre la clarté de celle de l'ame.

III. Raison. *L'idée du corps, ou de l'étendue, est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle enferme, & de ce qu'elle exclut (car de ce qu'il y en a qui doutent si le corps est, ou n'est pas capable de sentiment, c'est qu'ils entendent, par le corps, quelque autre chose que l'étendue, & qu'ils n'ont point d'idée claire du corps, pris en ce sens) & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modifications de couleur lui appartiennent.*

Rép. J'examinerai cette fin, & j'en ferai une autre raison. Mais pour ce qui est de la clarté de l'idée de l'étendue, c'est le plus plaisant

VII. Cl. N°. V. sophisme du monde. Car il prétend, que tout le monde convient de ce qu'elle enferme & de ce qu'elle exclut, en même temps qu'il avoue, qu'il y en a qui distinguent le corps de l'étendue. Il est donc faux qu'ils aient une idée claire de l'étendue; puisqu'ils ne savent pas que le corps & l'étendue sont la même chose. Cependant ils ne nient pas, que ce qu'ils appellent corps ne soit étendu. Ils prennent donc le corps pour une chose étendue. Comment peut-il donc dire, *que tout le monde convient de ce que l'idée d'une chose étendue enferme, & de ce qu'elle exclut*, puisqu'il demeure d'accord, qu'il y en a qui doutent si une chose étendue n'est point capable de sentiment? Mais nous allons voir la même illusion dans la raison suivante.

page 553. IV. Raison. *On ne peut faire de demande sur ce qui appartient ou n'appartient pas à l'étendue, à laquelle on ne puisse répondre facilement, promptement, hardiment, par la seule considération de l'idée qui la représente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire sur ce sujet; car ceux qui disent que la matiere peut penser, ne s'imaginent point qu'elle ait cette faculté à cause qu'elle est étendue : ils demeurent d'accord que l'étendue, précisément comme telle, ne peut penser.*

Rép. *Ce précisément comme telle*, est une pure équivoque; car il est vrai qu'ils ne croient pas que toute étendue puisse penser : & en ce sens, on peut dire qu'ils ne croient pas que l'étendue, comme telle, puisse penser; (ce qui ne convient pas au genre, ne pouvant être attribué à l'espece, quand on la considere précisément selon l'idée générique) mais ils croient qu'il y a quelques étendues qui pensent. C'est ce qui paroît par ce qui est dit dans les cinquiemes Objections proposées à M. Descartes, sur sa II Méditation n. 2. *Pourquoi, ô ame! ne pourriez-vous pas encore être un vent, ou plutôt un esprit très-délié & très-subtil, qui se forme par la chaleur du cœur, du plus pur sang, & qui étant répandu par les membres, leur donne la vie; voit avec l'œil, entend avec l'oreille; pense avec le cerveau, & fait les autres fonctions qu'on a accoutumé de vous attribuer? Si cela est ainsi, pourquoi n'auriez-vous pas la même figure que votre corps; comme l'air a la même figure que le vaisseau qui le contient? Car le corps grossier auquel vous êtes unie, a une infinité de petits pores, dans lesquels vous êtes répandue; de sorte que vous n'avez pas raison de dire, qu'il n'y a rien en vous de ce qui appartient à la nature du corps.* N'est-ce pas prétendre qu'il y a une substance étendue, qui peut penser & avoir divers sentiments; savoir, celle qui étant très-subtile, est répandue dans les pores de la substance du cerveau, & dans les organes des sens? Je demeure d'accord qu'il n'y a rien de plus déraisonnable, & qui choque

plus le bon sens, que ces pensées impies. Mais ce n'est pas seulement VII. Cl.
ce que dit cet Auteur. Selon ses principes, il faudroit que personne N°. V.
ne les pût jamais avoir : car il prétend, que l'idée que nous avons de l'étendue est si claire, *que les femmes & les enfants, les savants & les ignorants, les plus éclairés & les plus stupides, conçoivent sans peine, par l'idée qu'ils en ont, ce qui lui convient, & ce qui ne lui peut convenir.* Il faut donc nécessairement qu'ils conviennent, qu'il n'y a point de substance étendue qui puisse penser & avoir des sentiments. Or ceux dont je viens de parler, & dont M. Gassendi propose les sentiments, bien loin de convenir de cela, soutiennent que la substance étendue qui est dans les pores de la substance de notre cerveau, a la faculté de penser. Il paroît donc, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité, n'appuie ses nouvelles opinions, que sur des hypotheses visiblement fausses, qu'il propose comme indubitables.

V. Raison. *Pour s'assurer si les qualités sensibles sont, ou ne sont pas des manieres d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétendue de l'ame: les Cartésiens même consultent, au contraire, l'idée de l'étendue ; & ils raisonnent ainsi. La chaleur, la douleur, la couleur, ne peuvent être des modifications de l'étendue : car l'étendue n'est capable que de différentes figures & de différents mouvements. Or il n'y a que deux genres d'être des esprits & des corps : donc la douleur, la chaleur, la couleur, & toutes les autres qualités sensibles, appartiennent à l'esprit. Puisqu'on est obligé de consulter l'idée qu'on a de l'étendue, pour découvrir si les qualités sensibles sont des manieres d'être de son ame, n'est-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire de l'ame ? Autrement s'aviseroit-on jamais de prendre ce détour ?*

Rép. Je ne sais pas qui sont ces Cartésiens, qui raisonnent comme on les fait raisonner ici, & j'ai de la peine à croire qu'il y en ait. Au moins je sais bien que M. Descartes n'a jamais raisonné de la sorte. Il ne faut que l'entendre parler dans la I. partie de ses Principes, n. 68, & 70.

« Mais, afin que nous puissions distinguer ici ce qu'il y a de clair en nos sentiments d'avec ce qui est obscur, nous remarquerons, en premier lieu, que nous connoissons clairement & distinctement la douleur, la couleur, & les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées; mais que, quand nous voulons juger que la couleur, que la douleur, &c. sont des choses qui subsistent hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon, quelle chose c'est que cette couleur, cette douleur, &c. Et il en est de même, lorsque quelqu'un nous dit qu'il voit de la couleur dans un corps, ou qu'il sent de la douleur en quelqu'un de ses membres;

VII. Cl. N°. V. comme s'il nous disoit qu'il voit ou qu'il sent quelque chose; mais qu'il ignore entiérement quelle est la nature de cette chose : ou bien qu'il n'a pas une connoissance distincte de ce qu'il voit, & de ce qu'il sent. Car, encore que, lorsqu'il n'examine pas ses pensées avec attention, il se persuade peut-être qu'il en a quelque connoissance, à cause qu'il suppose que la couleur qu'il croit voir dans l'objet, a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi, néanmoins, s'il fait réflexion sur ce qui lui est représenté par la couleur, ou par la douleur, en tant qu'elles existent dans un corps coloré, ou bien dans une partie blessée, il se trouvera, sans doute, qu'il n'en a pas de connoissance.... Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un, que nous appercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions, que nous appercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature; mais qui cause pourtant, en nous, un certain sentiment fort clair & manifeste, qu'on nomme le sentiment des couleurs. Mais il y a bien de la différence en nos jugements : car, tant que nous nous contentons de croire qu'il y a je ne sais quoi dans les objets, (c'est-à-dire, dans les choses telles qu'elles soient) qui cause en nous ces pensées confuses qu'on nomme sentiments, tant s'en faut que nous nous méprenions, qu'au contraire nous évitons la surprise qui nous pourroit faire méprendre, à cause que nous ne nous emportons pas si-tôt à juger témérairement d'une chose que nous remarquons ne pas bien connoître. Mais, lorsque nous croyons appercevoir une certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayions aucune connoissance distincte de ce que nous appellons d'un tel nom, & que notre raison ne nous fasse appercevoir aucune ressemblance entre la couleur que nous supposons être en cet objet, & celle qui est en notre sens, néanmoins, parce que nous ne prenons pas garde à cela, & que nous remarquons, en ces mêmes objets, plusieurs propriétés; comme la grandeur, la figure, le nombre, &c., qui existent en eux, de même sorte que nos sens, ou plutôt notre entendement, nous les fait appercevoir, nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet, est quelque chose qui existe en cet objet, qui ressemble entiérement à la couleur qui est en notre pensée. Et ensuite, nous pensons appercevoir clairement, en cette chose, ce que nous n'appercevons en aucune façon appartenir à sa nature ".

On voit donc, par ce que tout le monde peut reconnoître en lui-même, comme a fait M. Descartes, que jamais personne n'a eu besoin de consulter l'idée de l'étendue, pour y apprendre, que les sen-

timents des couleurs & de la douleur font des modifications de notre ame: car jamais perfonne n'en a pu douter; puifque ce font de ces chofes dont tout le monde eft intérieurement convaincu par fa propre expérience. De quoi donc a t-on douté, & de quoi tant de gens doutent-ils encore? Si ce que nous favons déja être une modification de notre ame n'en eft point auffi une de notre corps, ou de ceux que nous regardons; c'eft-à-dire, s'il y a quelque chofe dans les objets que nous voyons, de femblable à la couleur verte ou rouge dont nous avons le fentiment: & s'il y a, de même, quelque chofe dans notre bras, lorfqu'on y fait une incifion, de femblable à ce fentiment fâcheux que nous appellons douleur, que notre ame reffent à l'occafion de cette incifion qui fe fait dans notre bras. Voilà fur quoi on a dû confulter l'idée de l'étendue, pour fe perfuader, & à foi-même & aux autres, que les couleurs & la douleur n'en font point des modifications; parce que l'étendue n'eft capable que de différentes figures, & de différents mouvements. Ainfi, le grand détour que cet Auteur fait prendre aux Cartéfiens, pour prouver que les couleurs & la douleur font des modifications de notre ame, eft une pure illufion: & l'argument qu'il leur fait faire, & qu'il paroît approuver, feroit ridicule, & fuppoferoit ce que l'on prétend qu'ils veulent prouver: car il faudroit qu'il eût pour majeure. VII. Cl. N°. V.

Il faut néceffairement que les couleurs & la douleur foient des modifications ou de mon corps ou de mon efprit. Or elles ne peuvent être des modifications de mon corps. Il faut donc qu'elles le foient de mon efprit.

On pourroit propofer, pour inftance contre la majeure, un argument femblable, dont la conclufion eft fauffe, felon cet Auteur.

Il faut néceffairement que la faculté d'envoyer des efprits animaux dans les nerfs & les mufcles de mes jambes, pour me faire marcher; appartienne à mon corps ou à mon efprit. Or elle n'appartient pas à mon corps; car le corps eft capable de recevoir toutes fortes de mouvements; mais il n'en peut donner aucun. Il faut donc qu'elle appartienne à mon efprit. Et cependant elle n'appartient ni à l'un ni à l'autre, felon cet Auteur; mais il faut que ce foit Dieu, qui caufe, par lui-même, ce mouvement dans les efprits animaux, quoiqu'à l'occafion de divers mouvements de notre volonté.

Mais, fans m'arrêter à cela, je demande, fi fuppofé que je n'euffe jamais fenti ni les couleurs ni la douleur, je me ferois jamais avifé de dire, qu'il faut qu'elles foient des modifications de mon corps,

VII. Cl. N°. V. ou de mon esprit ? Je ne puis donc mettre en question quelle est celle de ces deux parties de moi-même, dont elles sont des modifications, que parce que j'en ai eu les sentiments; c'est-à-dire, que je les ai apperçues par mon esprit. Or cela n'a pu être que je n'aie connu qu'elles étoient des modifications de mon esprit : & par conséquent, ce n'est point cela que j'ai dû me mettre en peine de prouver, mais seulement, si, outre qu'elles sont des modifications de mon esprit, elles sont aussi des modifications de mon corps?

Jamais donc rien ne fut moins propre à nous persuader, que nous n'avons point d'idée claire de notre ame, que cette fausse supposition: qu'il faut que nous consultions l'idée de l'étendue, pour savoir si les couleurs & la douleur sont des modifications de notre ame?

VI. Raison. *Comment peut-on soutenir que l'on connoît plus clairement la nature de l'ame, que l'on ne connoit celle du corps; puisque l'idée du corps, ou de l'étendue, est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclut; & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modifications de couleur lui appartiennent? On se rend même ridicule parmi quelques Cartésiens, si l'on dit, que l'ame devient actuellement rouge, bleue, jaune, & que, lorsque l'on sent une charogne, l'ame devient formellement puante.*

Rep. J'admire qu'il n'ait pas vu que cette raison est incomparablement plus forte contre la clarté de l'idée de l'étendue, que contre la clarté de lidée de l'ame. Car ceux qui pensent que les qualités sensibles n'appartiennent pas à l'ame, croient qu'elles appartiennent au corps. Ils n'ont donc pas une idée claire du corps; puisque, selon lui, afin qu'une idée soit claire, il faut que l'on puisse appercevoir, d'une simple vue, *ce qu'elle enferme & ce qu'elle exclut.* Or ils ne voient pas que l'idée du corps exclue la couleur : donc, l'idée qu'ils ont du corps n'est pas claire. Et pour me servir de ses propres termes: *donc l'idée de l'étendue est si confuse, qu'il y a une infinité de gens qui ne voient pas, que les modifications des couleurs ne lui peuvent appartenir.*

Mais cela ne peut rien prouver contre la clarté de l'idée de l'ame: car il n'y a personne à qui on ne fasse comprendre facilement, que le sentiment de la couleur appartient à l'ame. Mais on aura plus de peine de le détromper de l'opinion où presque tout le monde est, qu'outre ce sentiment de la couleur, qu'on ne peut douter être une modification de notre ame, il y a quelque chose dans les objets que l'on appelle colorés, qui est semblable à la couleur dont nous avons le sentiment. Si donc ce doute doit venir de ce que l'une ou l'autre de ces deux idées n'est pas claire, ce sera sans doute au défaut de la clarté

té de l'idée de l'étendue qu'il le faudra rapporter, & non pas au défaut de clarté de l'idée de notre ame; puisque c'est le corps que ce doute regarde, & non pas notre ame. VII. Cl. N°. V.

Quant à ces Cartésiens, qui ne veulent pas avouer *que notre ame soit verte, ou jaune, ou puante*, je ne sais pas ce qu'il veut dire par-là. Car si ceux dont il parle prétendent que les qualités sensibles sont des modifications de l'étendue, & non pas de notre ame, ils ne sont pas Cartésiens en cela: mais si, avouant que ce sont des modifications de notre ame & non pas de l'étendue, ils soutiennent seulement, que cela ne fait pas que notre ame doive être appellée ou *verte* ou *jaune* ou *puante*, ce ne sera qu'une question de nom, dans laquelle je ne crois pas qu'ils aient tant de tort que cet Auteur se l'imagine. Il ne faut seulement que bien comprendre de quoi il s'agit.

Deux Cartésiens se promenant ensemble: savez-vous, dit l'un, pourquoi la neige est blanche, que les charbons sont noirs, & que les charognes sont si puantes? Voilà de sottes questions, répondit l'autre; car la neige n'est point blanche, ni les charbons noirs, ni les charognes puantes: mais c'est votre ame qui est blanche, quand vous regardez de la neige; qui est noire, quand vous regardez des charbons, & qui est puante, quand vous êtes proche d'une charogne. Je suppose qu'ils étoient d'accord pour le fond de la doctrine; mais je demande qui parloit le mieux? Et je soutiens que c'étoit le premier, & que la censure du dernier n'étoit pas raisonnable. Car, premiérement, il y a une infinité de *dénominations* qui ne supposent point de modifications dans les choses à qui on les donne. Est-ce mal parler que de dire, que la statue de Diane étoit adorée par les Ephésiens? Cependant l'honneur que ces Idolâtres rendoient à cette statue, n'étoit pas une modification de cette statue, mais seulement des Idolâtres. Il est clair, de plus, que de deux sortes de langages, celui-là doit-être estimé le plus raisonnable & le plus juste, qui est plus conforme à l'institution de la nature. Or ce n'est point pour notre ame que Dieu nous donne le sentiment des couleurs ou de la puanteur; mais c'est pour nous donner un moyen plus facile de distinguer les corps que nous regardons, ou de nous éloigner de ceux dont la présence nous incommoderoit. Il a donc été à propos de conformer notre langage à cette intention de l'Auteur de la nature, en appellant les corps blancs, noirs, ou puants; puisque c'est par rapport aux corps, & non par rapport à elle-même, que notre ame reçoit ces différentes modifications. Et ce qui fait voir encore qu'on a dû parler ainsi, & qu'on n'a point dû dire que *l'ame est verte*, *ou jaune*, *ou puante*, c'est que la signification des mots dépend de la vo-

VII. Cl. N°. V. lonté des hommes. Or il est certain que les hommes n'ont jamais eu dessein d'appeller vert ou jaune, que les choses sur la surface desquelles notre ame a cru que la couleur verte ou jaune, dont elle avoit le sentiment, étoit répandue. Mais c'est en cela, dira-t-on, qu'ils se sont trompés. Soit. N'usez donc point de ces mots si vous ne voulez : mais il ne vous est pas permis de les prendre en des sens bizarres, que l'usage ne leur a jamais donnés, comme vous faites, en disant que l'ame est verte ou jaune, puisque cela devroit signifier, que l'ame est une chose, sur la surface de laquelle la couleur verte ou jaune est répandue, ce qui jetteroit dans une bien plus grande erreur, que celle que l'on veut éviter; puisque ce seroit donner lieu de croire, que l'ame est corporelle. Et de plus, les hommes ne se trompent qu'à demi, quand ils regardent les couleurs comme répandues sur les objets : car, quoiqu'elles n'y soient pas réellement répandues, néanmoins l'intention de l'auteur de la nature est, que notre ame les y attache & les y applique en quelque sorte, pour les distinguer plus facilement les unes des autres. Et cela suffit pour autoriser l'usage, qui veut que ce soient les corps qu'on appelle *verts* ou *jaunes*, & non pas notre ame.

On n'a donc point tant de raison de se récrier contre les Cartésiens, qui ne trouveroient pas bon qu'on introduisît un autre langage, & qu'on affectât de faire valoir de bizarres façons de parler, qui ne peuvent être propres qu'à décrier la vérité, & la faire tourner en ridicule.

VII. Raison. *Quoique je voie ou que je sente les couleurs, les saveurs, les odeurs, je puis dire que je ne les connois point par une idée claire; puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports. Nous n'avons donc point d'idée claire ni de l'ame ni de ses modifications.*

Réponse. Cette raison ne peut être concluante, qu'en vertu de cette majeure, absolument fausse : *Nous n'avons d'idées claires que des choses dont nous pouvons connoître les rapports qu'elles ont avec d'autres.* Or il faut que lui-même reconnoisse que cette majeure est absolument fausse : car il avoue que nous avons une idée claire du quarré & du cercle; & néanmoins personne n'a pu jusques ici en trouver le rapport. Je ne doute point aussi qu'il n'y ait une infinité de lignes courbes, dont on ne connoît point le rapport qu'elles ont ou avec la ligne droite ou avec d'autres courbes. Il faut donc conclure, de cette nouvelle condition qu'il ajoute à la notion qu'il a des idées claires, que nous n'avons non plus d'idées de la plupart des modifications de l'étendue, que des modifications de notre ame. Il est certain, de

plus, que les rapports ne conviennent proprement qu'aux quantités, VII. Cl.
à l'étendue, aux nombres, au temps, au mouvement. Or les qualités N°. V.
sensibles ne sont point des quantités. Pourquoi voudroit-il donc que nous en connussions les rapports, afin que l'on pût dire que nous en avons des idées claires?

VIII. Raison. *Quoique les Musiciens distinguent fort bien les différentes consonnances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la différence des sons ; la raison n'y connoît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par idée claire, ou autrement que par sentiment. Les Musiciens n'ont donc point d'idée claire des sons, en tant que sentiments ou modifications de l'ame. Et, par conséquent, on ne conçoit point l'ame ni ses modifications par idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment intérieur.*

Réponse. Rien n'est plus embrouillé que cette raison. Pour y donner quelque forme, il la faudroit réduire à deux arguments, dont le premier seroit.

Nous ne connoissons point, par idée claire, ce que nous ne connoissons que par l'oreille, & non par la raison. Or, quoique les Musiciens connoissent fort bien les différentes consonnances, ce n'est que par l'oreille qu'ils en jugent, & la raison n'y connoît rien. Nous ne connoissons donc point les sons par des idées claires.

Le second est : Nous ne connoissons point, par idée claire, ce que nous ne connoissons que par sentiment intérieur. Or l'ame ne connoît ses modifications que par sentiment intérieur. Donc elle ne les connoît point par des idées claires.

Mais je nie les majeures de l'un & de l'autre ; & je prétends que dans l'une & dans l'autre, on nous veut faire regarder comme deux choses opposées ce qui n'est nullement opposé.

Car dans la majeure du premier, aussi-bien que dans la mineure, on veut qu'il n'y ait que l'oreille qui juge des sons, & que la raison n'y connoisse rien, quoiqu'il n'y ait rien de plus faux dans la Philosophie même de cet Auteur, que l'idée qu'il donne ici de l'oreille, qui juge seule d'une consonnance, sans que la raison ait aucune part à ce jugement. On sait qu'il enseigne par-tout, que les sens ne jugent de rien, & que c'est la raison seule qui juge de ce qui lui est rapporté par les sens. En vain donc oppose-t-il l'oreille à la raison, dans une chose qui ne se peut jamais faire que par la raison, quoique par l'entremise de l'oreille. Il faut donc qu'il parle plus nettement & plus philosophiquement, & qu'il se réduise à dire, que, quoique

VII. Cl. N°. V. ce soit notre raison qui apperçoit les sons, & qui en juge, aussi-bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit croire néanmoins, que, de ce qu'elle ne les peut appercevoir que par le ministere des sens, c'est une marque qu'elle ne les peut appercevoir par des idées claires. Je me pourrois contenter de dire que je nie cela, & que j'attends qu'on me le prouve; car je ne crois pas qu'on osât faire passer cette maxime pour un de ces premiers principes, dont on ne sauroit douter de bonne foi. Je veux néanmoins faire plus, & montrer, tant par ce que chacun peut connoître par sa propre conscience, que par l'autorité d'un grand homme, qu'il n'y a nulle incompatibilité entre ne connoître une chose que par l'entremise des sens, & en avoir une idée claire.

Mais il faut auparavant remarquer, que la difficulté n'est pas en général sur l'*idée*; mais seulement sur la qualité de *claire*: car avouant, comme il a fait, qu'il a reconnu en un endroit que nous avons une idée de notre ame, quoiqu'il ait dit en d'autres, que nous n'en avons point, il n'a démêlé cette contradiction apparente, que par cette distinction: qu'il a dit, que nous en avions une, en prenant le mot d'*idée* pour *tout ce qui représente à l'esprit quelque chose, soit clairement, soit obscurément*, & qu'il ne l'a nié qu'en restreignant le mot d'*idée* à une idée claire. Il ne s'agit donc que de prouver, que l'idée que nous avons des qualités sensibles, comme sont les couleurs, les sons, les odeurs, en tant qu'elles sont des modifications de notre ame, est une idée claire. Et pour cela il n'est besoin que de prouver, que nous les connoissons clairement: car, puisque nous les connoissons par une idée, en prenant ce mot généralement comme cet Auteur l'avoue, si cette idée ne nous les représente que confusément, ce sera une idée confuse; mais si elle nous les représente clairement & distinctement, ce sera une idée claire.

Or j'en appelle à la conscience de tout le monde. Qu'ils se consultent eux-mêmes, & qu'ils me disent, s'il n'est pas vrai qu'ils croient connoître clairement les différentes couleurs qu'ils voient, & les divers sons qu'ils entendent Cet Auteur même le reconnoit en effet, quoiqu'il semble en avoir un peu de peine, & que c'est pour cela qu'il se sert de quelques termes diminutifs, ayant peut-être prévu que cela ne s'accordoit pas tout-à-fait avec une autre de ses maximes. C'est dans le Chapitre XIII du I Livre: *Il se trouve*, dit-il, *tous les jours une infinité de gens, qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir & les autres sensations ...... Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables, de vouloir qu'on leur ap-*

prenne ce qu'ils ne peuvent ignorer. Une personne, par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumiere, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent : il la distingue très-bien de l'admiration, du desir, de l'amour : il la distingue d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement : enfin il la reconnoît fort différente de toutes les choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Or, s'il n'avoit aucune connoissance de la douleur, je voudrois bien savoir comment il pourroit connoître, avec évidence & certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses? VII. Cl. N°. V. page 52.

Il se contente de dire, que cela prouve que nous avons *quelque connoissance* de la douleur. Mais il est clair que cela prouve plus, & que l'on en doit conclure, que nous la connoissons clairement. Car, si nous n'en avions qu'une connoissance obscure, nous ne pourrions connoître qu'avec quelque doute, & non point *avec évidence & certitude*, que ce que nous sentons n'est aucune de toutes les choses qu'il a marquées.

Et en effet, c'est ce qu'assure M. Descartes, que nous voyons clairement les qualités sensibles, lorsque nous ne les considérons que comme des modifications de notre esprit; quoique ce fût l'homme du monde le plus réservé à prendre pour clair ce qui ne l'auroit pas été. On ne peut pas le dire plus positivement qu'il fait dans le passage que nous avons déja rapporté du I. Livre des Principes §. 68. *Pour bien distinguer*, dit-il, *ce qui est clair & obscur, dans les idées que nous avons des choses, il faut sur-tout bien remarquer, que nous voyons* CLAIREMENT ET DISTINCTEMENT *la douleur, la couleur, & autres choses semblables, tant que nous ne les regardons que comme des sentiments & des pensées; mais qu'il n'en est pas de même quand nous les considérons comme des choses qui sont hors de notre esprit.*

Or de-là je conclus deux choses. L'une, qu'il n'y a rien de plus faux que la majeure du second argument, qui est une supposition que cet Auteur fait par-tout, en nous voulant faire passer pour deux choses opposées, *de voir une chose par idée claire, & de ne la voir que par un sentiment intérieur* : car on ne voit la douleur, la couleur & autres choses semblables, que par *sentiment intérieur*, & néanmoins M. Descartes soutient qu'on les voit *clairement & distinctement*, quand on ne les considere que comme des sentiments & des pensées.

L'autre, que la douleur, la couleur, & autres choses semblables, n'étant connues obscurément & confusément, que quand nous les

VII. Cl. conſidérons, par erreur, comme étant hors de notre ame, il s'enſuit
N°. V. de-là, que les idées de ces qualités ſenſibles ne ſont obſcures & confuſes, que quand on les rapporte aux corps, comme ſi elles en étoient des modifications. Et par conſéquent, on ne peut raiſonnablement rien conclure de leur obſcurité, contre la clarté de l'idée de l'ame, & cela iroit plutôt à faire douter de la clarté de l'idée de l'étendue.

J'en pourrois demeurer là : mais puiſqu'il fait tant valoir cette matiere des ſenſations, pour prouver que nous n'avons point d'*idé claire* de notre ame, j'ai cru qu'on ſeroit bien aiſe de voir, que ſans ſortir de cette matiere des ſenſations, on pourroit facilement le convaincre, par un argument ſemblable au ſien, que nous n'avons point d'idée claire de l'étendue, ou au moins, que l'idée de notre ame eſt plus claire que celle de l'étendue.

Il n'eſt beſoin, pour cela, que de remarquer que nos différentes ſenſations dépendent de différentes cauſes occaſionnelles, qui ne ſont point des modifications de notre ame; mais de la matiere. Par exemple, ſi j'ai le ſentiment de la couleur rouge en regardant un objet, & de la verte lorſque j'en regarde un autre, cela vient de ce que les particules de la ſurface de ces deux objets ſont différemment diſpoſées : ce qui eſt cauſe que les globules par leſquels ſe communique l'action de la lumiere, réjailliſſent diverſement de ces deux objets vers nos yeux, & qu'ils cauſent enſuite de différents mouvements dans les filets du nerf optique. Or il n'y a rien de ces trois choſes-là qui n'appartienne à l'étendue, & non pas à notre ame. Cela ſuppoſé, voici comme je raiſonne.

Je connois clairement & diſtinctement mes ſenſations, quand je ne les conſidere que comme des modifications de mon ame. C'eſt ce que je viens de prouver. Et, au contraire, je ne connois point du tout, ou je ne connois qu'obſcurément & confuſément les cauſes occaſionnelles de mes différentes ſenſations, quoiqu'il ſoit certain qu'il n'y a rien dans ces cauſes occaſionnelles, qui n'appartienne à l'étendue. Car qui eſt celui qui ſe peut vanter de connoître clairement comment doivent être diſpoſées les particules de la ſurface d'un corps, pour être la cauſe occaſionnelle du ſentiment que j'ai de la couleur rouge, & ainſi des deux autres choſes; ſavoir, le mouvement des globules, & le mouvement des filets du nerf optique?

Or, ſelon cet Auteur, nous ne ſommes cenſés avoir l'idée claire d'un objet, qu'autant que nous pouvons connoître clairement, en

consultant cette idée, les modifications dont il est capable. C'est son principe, quoique je n'en convienne pas. VII. Cl. N°. V.

Et, par conséquent, si la connoissance, claire ou obscure, que nous avons de ce qui regarde nos sensations, peut être apportée pour une preuve de la clarté ou de l'obscurité des idées de notre ame & de l'étendue, elle ne pourra servir qu'à nous faire conclure, contre les prétentions de cet Auteur, que l'idée que nous avons de notre ame est plus claire que celle que nous avons de l'étendue.

IX. Raison. *Comme on a une idée claire de l'ordre, si l'on avoit aussi une idée claire de l'ame par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, on connoîtroit avec évidence si elle seroit conforme à l'ordre: on sauroit bien si l'on est juste ou non; on pourroit même connoître exactement toutes ses dispositions intérieures au bien & au mal, lorsqu'on en auroit le sentiment. Mais si l'on pouvoit se connoître tel qu'on est, on ne seroit pas si sujet à la présomption.* page 556.

Rép. Tout cela n'est fondé que sur la fausse définition d'une idée claire, dont j'ai déja parlé dans la réponse à la premiere raison. Car j'avoue, que, s'il n'y avoit point d'*idée claire*, que celle qui nous donneroit le moyen de connoître si parfaitement un objet, que nous ne pourrions rien ignorer, non seulement de ses principales propriétés, mais généralement de toutes ses modifications; j'avoue, dis-je, qu'en prenant en ce sens le mot d'*idée claire*, nous n'avons point d'idée claire de notre ame. Mais je soutiens aussi, que nous n'en avons d'aucune chose, & sur-tout que cet Auteur n'a point dû supposer que nous en avons de l'*ordre* & de l'*étendue*, en niant que nous en ayions de notre ame.

Car, pour commencer par celle de l'*ordre*, il faudroit, pour en avoir une idée claire, selon la définition qu'il en donne, que nous sussions tout ce qui est conforme à l'ordre. Et, comme les idées claires sont, selon lui, communes à tous les hommes, il faudroit qu'il n'y eût point d'homme qui ne connût ce qui est conforme, ou ce qui n'est pas conforme à l'ordre. Or si cela étoit, d'où vient donc que les Payens, & ceux mêmes qui étoient les plus éclairés d'entr'eux, ont eu tant de fausses regles de morale? D'où vient que, parmi les Chrétiens mêmes, il y a tant de gens qui se persuadent ne faire rien contre l'ordre, lorsqu'ils le violent en mille choses? Il faut donc nécessairement, ou que nous n'ayions pas une idée claire de l'ordre, ou que nous en puissions avoir une, quoique nous ne sachions pas tout ce qui est conforme à l'ordre. Et par conséquent, je pourrai avoir une idée claire de mon ame, quoique je ne la connoisse pas d'une

VIIe Cl. N°. V. maniere si parfaite, que tout ce qui est en elle me soit toujours évident. Mais, ce qui est bien étrange, est, qu'il paroît que cet Auteur a supposé, que l'idée claire que nous avons de l'ordre, nous donnoit moyen de connoître avec évidence ce qui est conforme à l'ordre : autrement il n'auroit pu conclure; *que, comme on a une idée claire de l'ordre, si nous avions aussi une idée claire de notre ame, on connoîtroit avec évidence si elle est conforme à l'ordre.* Car, si je me puis tromper, en croyant conforme à l'ordre ce qui n'y seroit pas conforme, je pourrois connoître parfaitement l'état de mon ame sans que je connusse pour cela avec évidence si cela étoit conforme à l'ordre. C'est ce qu'on comprendra mieux par un exemple. Quand S. Paul persécutoit les Chrétiens, il n'ignoroit pas quel étoit sur cela l'état de son ame; car il connoissoit fort bien le dessein qu'il avoit d'exterminer la Religion que les Disciples de Jesus de Nazareth vouloient établir. Il n'y avoit donc rien, au regard de la connoissance de son ame, qui le pût empêcher de connoître avec évidence, si elle étoit, ou si elle n'étoit pas conforme à l'ordre. Et cependant il ne le savoit point, & il se trompoit certainement en la croyant conforme à l'ordre. Son erreur venoit donc, non de ne pas bien connoître son ame; mais de ne pas bien connoître ce qui est conforme à l'ordre : &, par conséquent, on auroit autant de droit de conclure de-là, que nous n'avons pas une idée claire de l'ordre, que d'en conclure, que nous n'avons pas une idée claire de notre ame.

Il en est de même de l'*idée* de l'étendue. Il y a une infinité de choses que nous n'aurions jamais su si elles convenoient ou non à l'étendue, si nous ne l'avions appris par expérience. Qui se seroit jamais imaginé tous les effets de la poudre à canon, si on ne les avoit appris par hasard? C'est encore le hasard, qui a fait juger que les effets qu'on attribuoit à la fuite du vuide, doivent être attribués à la pesanteur de l'air. Il y a très-peu de gens qui puissent croire que tout ce que font les autres animaux se fasse sans connoissance, par les seules modifications de l'étendue. Mais si des hommes étoient nés dans une Isle déserte, où il n'y auroit aucun animal, il est encore plus certain qu'ils ne trouveroient jamais, dans l'idée de l'étendue, qu'il pût y avoir de telles machines. Il en est presque de même des plantes. Si nous n'en avions jamais vu, la clarté de l'idée de l'étendue ne suffiroit pas pour nous en faire avoir la moindre pensée. Cependant l'Auteur de la Recherche de la Vérité ne laisse pas de croire, que nous avons une idée très-claire de l'étendue. Pourquoi veut-il donc que ce soit une preuve que nous

n'avons

n'avons pas d'idée claire de notre ame, de ce que nous avons souvent besoin d'expérience, pour connoître quelles sont ses dispositions intérieures touchant la vertu, ou quelles sont ses forces pour demeurer ferme dans son devoir. VII. Cl. N°. V.

X. Raison. *Il est nécessaire de faire de grands raisonnements pour s'empêcher de confondre l'ame avec le corps. Mais si l'on avoit une idée claire de l'ame, comme l'on en a du corps, certainement on ne seroit point obligé de prendre tous ces détours pour la distinguer de lui : cela se découvriroit d'une simple vue, & avec autant de facilité que l'on reconnoît que le quarré n'est pas le cercle.*

Rép. Cet endroit, & beaucoup d'autres semblables, font voir que cet Auteur croit qu'on ne connoît point, par une idée claire, ce qu'on ne découvre point d'une simple vue, mais qu'on ne sauroit savoir que par raisonnement. Je trouve une semblable pensée dans les troisiemes Objections faites à M. Descartes par un Anglois nommé Hobbes : car ce Philosophe prétendoit aussi, que nous n'avions point d'idée de ce que nous ne connoissions que par un raisonnement. Dans la troisieme Objection sur la troisieme Méditation : *J'ai déja*, dit-il, *souvent remarqué, que nous n'avons aucune idée ni de Dieu ni de l'ame. J'ajoute ici, que nous n'en avons point aussi de la substance ; car nous ne la connoissons que par le raisonnement : & ainsi, nous ne la concevons point, & n'en avons point d'idée.* A quoi M. Descartes répond en deux mots : *J'ai aussi souvent remarqué, que j'appelle idée la perception que nous avons de tout ce que nous connoissons par raisonnement, aussi-bien que de tout ce que nous connoissons d'une autre maniere.*

Et il en est de même d'une idée claire. On doit appeller idée claire, la perception de tout ce que nous connoissons clairement par des raisonnements, quelque longs qu'ils puissent être, pourvu qu'ils soient démonstratifs, aussi-bien que de tout ce que nous connoissons clairement d'une autre maniere.

Et il faut bien que cet Auteur en demeure d'accord, puisqu'il veut que nous reconnoissions, par des idées claires, toutes les propriétés de l'étendue. Car niera-t-il qu'il y en ait une infinité qui ne s'apperçoivent point d'une simple vue ; mais qu'on n'a pu découvrir que par de longs raisonnements ? Est-ce que Pythagore n'a eu qu'à consulter l'idée du triangle rectangle, & du quarré, pour découvrir, d'une simple vue, que le quarré de la base devoit être égal aux quarrés des deux côtés ? Est-ce qu'Archimede n'a eu qu'à consulter l'idée de la sphere, pour découvrir d'une simple vue, que l'é-

VII. CL N°. V. tendue de sa surface devoit être quadruple de l'aire de l'un de ses grands cercles ? Toutes les propriétés des sections coniques se découvrent-elles aussi d'une simple vue ? Or il s'est déclaré trop hautement le protecteur de l'*idée claire* de l'étendue, pour ne pas vouloir que tout cela se voie par des idées claires. Il a donc deux poids & deux mesures, lorsque, pour avoir plus de moyen de soutenir que nous n'avons point d'idée claire de notre ame, il s'avise de prétendre, qu'on ne voit, par une idée claire, que ce que l'on découvre d'une simple vue, sans avoir besoin de raisonnement.

CHAPITRE XXIV.

Conclusions des raisons de cet Auteur contre la clarté de l'idée de l'ame. D'où vient qu'il ne l'a pu trouver dans lui-même.

JE crois n'avoir omis aucune des raisons de cet Auteur contre la clarté de l'idée de l'ame. Je ne sais s'il sera satisfait de ce que j'ai dit pour montrer qu'elles n'ont rien de solide ; car il paroît, par la maniere dont il les conclut, qu'il n'a point douté que tout le monde n'en dût être entiérement convaincu.

Je ne m'arrête pas, dit-il, *à prouver plus au long, que l'on ne connoît point l'ame, ni ses modifications, par des idées claires. De quelque côté qu'on se considere soi-même, on le reconnoît suffisamment : & je n'ajoute ceci à ce que j'en avois déja dit dans la Recherche de la Vérité, que parce que quelques Cartésiens y avoient trouvé à redire. Si cela ne les satisfait pas, j'attendrai qu'ils me fassent reconnoître cette idée claire, que je n'ai pu trouver en moi, quelque effort que j'aie fait pour la découvrir.*

Il n'est pas surprenant, qu'après avoir attaché la notion d'une idée claire à tant de conditions, comme nous avons vu dans tout l'article précédent, il n'ait pu trouver en lui-même une idée claire de l'ame, qu'il vouloit qui fût conforme à la définition qu'il en avoit donnée. C'est par la même raison que les Stoïciens ne croyoient pas qu'il y eût aucun homme sur la terre qu'on pût appeller homme de bien : car ils enfermoient tant de choses dans cette qualité d'homme de bien, qu'ils devoient bien prévoir, qu'ils ne trouveroient jamais personne en qui elles se rencontrassent. Mais ce qui est étonnant est, qu'il n'ait

pas aumoins imité en cela ces Philosophes, en pouſſant les ſuites de ſa définition d'une idée claire, auſſi loin qu'elles le devoient être. Il paroît, au contraire, qu'il n'a eu en vue que de l'appliquer à l'idée de notre ame, pour nous perſuader qu'elle eſt ſi obſcure, que c'eſt plutôt fait, de dire que nous n'en avons point d'idée; au lieu que pour toutes les autres choſes, ou il oublie facilement les conditions qu'il a miſes, afin qu'une idée ſoit claire, ou il s'imagine en quelques endroits, que ces conditions conviennent à leurs idées, quoiqu'en d'autres, il reconnoiſſe le contraire. Car peut-on ſoutenir plus poſitivement, que l'idée de l'étendue nous donne moyen de connoître toutes les modifications dont elle eſt capable, que de dire, comme il fait en la page 205 : *L'idée que nous avons de l'étendue ſuffit pour nous faire connoître toutes les propriétes dont l'étendue eſt capable, & nous ne pouvons deſirer d'avoir une idée plus diſtincte & plus féconde de l'étendue, des figures & des mouvements, que celle que Dieu nous en donne.* Et peut-on mieux reconnoître que cela n'eſt pas, que d'avouer, comme il fait en la page 173 ; *que le moindre morceau de cire eſt capable d'un nombre infini, ou plutôt d'un nombre infiniment infini, de différentes modifications, que nul eſprit ne peut comprendre ?* Car, cela étant, comme on n'en peut douter, ce que nous connoiſſons des modifications de la matiere, par cette idée *ſi diſtincte & ſi féconde*, qu'il dit ailleurs que Dieu nous en donne, n'eſt rien en comparaiſon de ce que nous en ignorons, & de ce que Dieu auroit pu nous en faire connoître s'il l'avoit voulu : & ainſi, c'eſt une étrange hyperbole, d'aſſurer, *que l'idée que nous avons de l'étendue, ſuffit pour nous faire connoître* TOUTES *les propriétés dont l'étendue eſt capable, & que nous ne pouvons deſirer d'en avoir une plus diſtincte ni* PLUS FÉCONDE. VII. CL. N°. V.

Mais, revenons à l'idée de notre ame. Il ne ſera pas difficile de lui apprendre comment il la pourra trouver en lui-même. Il n'a qu'à s'ôter de l'eſprit diverſes préventions très-mal fondées, comme il le pourra lui-même reconnoître facilement, en conſidérant avec attention les idées qu'il croit être claires ; car il faudra qu'il ceſſe de les prendre pour des idées claires, ou qu'il avoue, que ce qui ne conviendra pas à ces idées-là, ne ſera pas néceſſaire à la clarté d'une idée.

La premiere de ces préventions eſt; *que l'idée d'un objet ne puiſſe être claire, ſi elle ne nous donne moyen de connoître clairement toutes les modifications dont cet objet eſt capable.* C'eſt confondre l'*idée claire* avec l'idée *compréhenſive*, & renouveller le Pyrrhoniſme, parce qu'il n'y auroit rien dont nous puſſions nous aſſurer d'avoir une idée claire, comme a fort bien remarqué M. Deſcartes, s'il n'y a point d'idée

VII. Cl. N°. V. claire, que celle qui nous donne une si entiere connoissance d'un objet, qu'il n'y auroit rien qui nous en fût caché, non seulement de ses attributs essentiels, mais même de ses simples modifications.

La seconde est; *que nous ne pouvons connoître deux choses par des idées claires, que nous n'en connoissions les rapports.* Et c'est ce que j'ai déja fait voir n'avoir point de fondement, par deux instances, auxquelles je ne crois pas qu'on puisse rien repliquer. L'une est, que nous avons des idées très-claires du cercle & du quarré, de la sphere & du cube, quoique nous ne connoissions point le rapport du cercle au quarré, ni de la sphere au cube. L'autre; que les rapports ne conviennent proprement qu'aux quantités : & par conséquent, les choses qui ne sont point quantités, peuvent être connues par des idées claires, sans que nous en connoissions les rapports.

La troisieme est; *qu'on ne connoît, par une idée claire, que ce qu'on découvre d'une simple vue, & avec autant de facilité que l'on reconnoît que le quarré n'est pas le cercle.* C'est vouloir que nous n'ayions point d'*idées claires*, de presque tout ce que l'on fait par les sciences les plus certaines, comme sont l'Algebre, la Géométrie, l'Arithmétique : car, hors les premiers principes & les plus simples définitions, qui se découvrent d'une simple vue, tout le reste ne se connoît que par des démonstrations, qui consistent souvent en une fort longue suite de raisonnements.

La quatrieme est; *qu'on ne connoît point, par des idées claires, ce qu'on connoît par conscience & par sentiment.* Et c'est justement tout le contraire, au moins pour ce qui est de ce que nous connoissons pendant cette vie : car rien ne nous est plus clair que ce que nous connoissons en cette maniere, comme S. Augustin nous l'apprend dans le 13. de la Trinité, ch. 1. où il dit, que nous connoissons notre propre foi (& il en est de même de nos autres pensées) *certissima scientia, & clamante conscientia*; par une science très-certaine, & comme par un cri de notre conscience. Or ce que nous connoissons par ce sentiment intérieur ne nous peut être si certain que le dit ce Saint, que parce qu'il est clair & évident : car, dans les connoissances naturelles, ce ne peut être que la clarté & l'évidence qui fait la certitude. Or, quand on voudroit douter si la perception que nous avons de notre pensée, lorsque nous la connoissons comme par elle-même, sans réflexion expresse, est proprement une idée, on ne peut nier au moins, qu'il ne nous soit facile de la connoître par une idée; puisque nous n'avons pour cela qu'à faire une réflexion expresse sur notre pensée : car alors cette seconde pensée

ayant pour objet la premiere, elle en sera une perception formelle, VII. Cl.
& par conséquent une idée. Or cette idée sera claire, puisqu'elle nous N°. V.
fera appercevoir très-évidemment ce dont elle est idée : & par conséquent il est indubitable que nous voyons, par des idées claires, ce que nous voyons par sentiment & par conscience ; bien loin qu'on doive regarder comme opposées ces deux manieres de connoître, ainsi que fait par-tout l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

Lors donc que cet Auteur se sera défait de ces quatre fausses préventions, il lui sera aisé de trouver en soi-même une idée claire de son ame; & il y a même assez de choses dans son livre qui l'aideront à la découvrir.

Ce qu'il dit de l'ame, dans le I Chapitre du III Livre, auroit suffi pour lui faire comprendre que nous avons une idée claire de notre ame, s'il s'étoit contenté de la vraie notion d'une idée claire, sans y ajouter beaucoup de conditions que la clarté d'une idée ne demande point.

Il dit, *qu'après y avoir pensé sérieusement, on ne peut douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée, de même que l'essence de la matiere consiste dans l'étendue.* Peut-on dire certainement en quoi consiste l'essence d'une chose dont on n'auroit point d'idée, ou dont l'on pourroit dire, comme il fait en la page 206 ; *que c'est la chose du monde qu'on connoît le mieux quant à son existence, & qu'on connoît le moins quant à son essence.*

Il ajoute au même lieu, page 171 ; *qu'il n'est pas possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit possible d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, & même qui ne veuille point. .... Mais que la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle ; comme la capacité d'être mue est inséparable de la substance matérielle, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle.* On peut voir beaucoup d'autres choses semblables dans le même endroit, qui montrent manifestement, ou qu'il avance tout cela témérairement, & sans savoir ce qu'il dit, ou qu'il connoît mieux qu'il ne dit la nature de son ame.

Mais il dit une chose, dans ce même Chapitre, qui renverse ce qu'il donne ailleurs pour la principale condition de l'*idée claire d'un objet*, qui est, de nous donner moyen de connoître toutes les modifications dont il est capable. C'est en la page 173 : *Il faut* dit-il, *demeurer d'accord, que la capacité qu'a l'ame de recevoir différentes modifications, est vraisemblablement plus grande que la capacité qu'elle a de concevoir : je veux dire, que comme l'esprit ne peut épuiser ni comprendre toutes les figures dont la matiere est capable, il ne peut aussi compren-*

VII. Cl. *dre toutes les différentes modifications, que la puissante main de Dieu*
N°.V.. *peut produire dans l'ame, quand même il connoitroit aussi distinctement la capacité de l'ame, qu'il connoit celle de la matiere.*

On peut tirer de-là deux arguments démonstratifs contre sa définition d'une *idée claire*. Voici le premier.

Notre esprit ne sauroit comprendre toutes les figures dont la matiere est capable : Or cela n'empêche pas que notre esprit ne connoisse la matiere par une idée claire : Il n'est dont point nécessaire, pour connoître un objet, par une idée claire, de comprendre toutes les modifications dont il est capable.

Voici le second. Si notre ame se connoissoit aussi distinctement qu'elle connoît la matiere, rien ne pourroit empêcher qu'on ne dit qu'elle se connoît par une idée claire. Or, quand elle se connoîtroit aussi distinctement qu'elle connoît la matiere, elle ne pourroit pas comprendre toutes les modifications que la puissante main de Dieu peut produire en elle. Ce n'est donc pas une raison qui puisse prouver qu'elle ne se connoît pas par une idée claire, de ce qu'elle ne connoît pas toutes les modifications dont elle est capable.

Il dit en la page 207, Livre III Part. II Chapitre VII; *que la connoissance que nous avons de notre ame suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, & quelques autres attributs, qu'il est nécessaire que nous sachions.* Or il y a une contradiction, qu'on puisse rien démontrer de ce qu'on ne connoît que confusément & obscurément. Je n'en veux point d'autre preuve, que celle que cet Auteur nous en donne : car il avouera, sans doute, que *démontrer*, c'est prouver *avec évidence* : or il nous enseigne, Livre I Chapitre II, *que l'évidence ne consiste que dans la vue claire & distincte de toutes les parties & de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour en porter un jugement assuré* : donc on ne peut rien démontrer d'un objet dont on n'a point *une vue claire & distincte*. Et par conséquent, si nous n'avions point une vue claire & distincte de notre ame, nous n'en pourrions démontrer ni l'immortalité, ni la spiritualité, ni la liberté. Or avoir une vue claire & distincte d'un objet, & connoître un objet, par une idée claire, est visiblement la même chose : il n'est donc pas vrai que nous n'ayions point d'idée claire de notre ame.

Enfin, il n'a qu'à faire ce qu'il conseille aux autres, pour trouver cette idée, qu'il dit n'avoir pu encore trouver dans lui-même. C'est en la page 42, où il renvoie ses Lecteurs à divers livres de S. Augustin, de M. Descartes & de M. de Cordemoy, pour apprendre à bien distinguer les idées de l'ame & du corps. Car ces Auteurs, & sur-tout les deux

premiers, soutiennent que nous avons une idée plus claire & plus distincte de notre ame que de notre corps. Pourquoi donc nous y renvoie-t-il, si nous y devons trouver ce qu'il croyoit être contraire à la vérité ? VII. Cl. N°. V.

Rien n'est plus beau que ce que S. Augustin dit sur cela dans le Livre X. de la Trinité, Chapitre 10. Car après avoir montré que les Philosophes ont eu divers sentiments touchant la nature de notre ame, les uns ayant cru que c'étoit de l'air, les autres que c'étoit du feu, & d'autres ceci & cela; mais qu'ils convenoient que ce qui étoit en eux qu'ils appelloient ame, vivoit, se ressouvenoit, concevoit diverses choses clairement; vouloit, pensoit, savoit, jugeoit : " Voilà de quoi, dit-il, jamais personne n'a pu douter; car le doute même lui auroit fait trouver tout cela en lui; puisqu'il se peut dire à lui-même : Si je doute, je suis & je vis. Si je doute, je me souviens de ce dont je doute. Si je doute, je vois clairement que je doute. Si je doute, je voudrois bien savoir certainement ce dont je doute. Si je doute, je pense. Si je doute, je sais que je ne sais pas. Si je doute, je juge que je ne dois pas témérairement prendre parti. Et ainsi, quiconque doute, de quoi que ce soit qu'il doute, il ne peut pas douter de toutes ces choses qui se trouvent dans son ame, puisque, si elles n'y étoient point, elle ne pourroit douter d'aucune chose ". Et un peu plus bas. " Ces Philosophes, qui ont eu tant de différents sentiments touchant notre ame, n'ont pas pris garde que notre ame se connoît quand elle cherche à se connoître. Or on ne connoît point que l'on connoît une chose, quand on n'en connoît point la nature & la substance : donc, quand notre ame se connoît, elle connoît sa substance & sa nature. Or elle a une connoissance certaine d'elle-même, comme nous l'avons fait voir : elle a donc une connoissance certaine de sa nature. Or elle n'est point certaine qu'elle soit ou de l'air ou du feu, ou quelque autre corps, ou une maniere d'être du corps : elle n'est donc rien de tout cela ". Est-ce là le langage d'un homme qui auroit cru qu'on n'a point d'idée claire de l'ame, & qu'on ne la connoît que confusément & obscurément ?

Il nous renvoie encore à M. Descartes dans ses Méditations, & principalement à ce qu'il dit pour prouver la distinction de l'ame & du corps. Mais c'est où se trouve justement que cette distinction a pour fondement les idées claires tant de l'ame que du corps : car c'est la regle qu'il donne dans sa sixieme Méditation : *C'est assez que je puisse concevoir* CLAIREMENT *& distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une n'est pas l'autre.* Et, sur ce qu'on

VII. Cl. N°. V. lui avoit contesté cela dans les secondes Objections, il l'établit encore plus fortement dans sa Réponse. *Pouvez-vous*, dit-il, *nier qu'il ne suffise que nous puissions concevoir* CLAIREMENT *une chose sans une autre, pour juger qu'elles sont réellement distinctes? Donnez-nous donc un signe plus certain de la distinction réelle. Je suis assuré que vous n'en sauriez apporter aucun. Direz-vous que ce sont les sens qui nous en assurent, parce que nous voyons une chose sans l'autre? Mais on doit ajouter beaucoup moins de foi à ses sens qu'à son esprit. Et même à proprement parler, c'est par l'esprit, & non par les sens, que nous connoissons les choses : de sorte que connoître par les sens une chose sans une autre, c'est avoir l'idée d'une chose, & connoître par l'esprit que l'idée de cette chose n'est pas celle d'une autre; c'est-à-dire, que c'est concevoir une chose sans une autre : ce qui ne se peut plus concevoir certainement, si l'idée que l'on a de l'une & de l'autre n'est* CLAIRE ET DISTINCTE : NEC POTEST *id certò intelligi, nisi utriusque rei idea sit* CLARA *& distincta.* Il a donc cru qu'il falloit que l'idée de l'ame fût claire aussi-bien que celle du corps, pour établir solidement la distinction de l'ame & du corps.

Et c'est principalement celle de l'ame qu'il n'a point douté qui ne fût claire & distincte : car, bien loin qu'il se soit imaginé que c'étoit une marque que nous ne connoissons point notre ame par une idée claire, de ce que nous la connoissons par conscience, c'est de cela même qu'il a inféré, que l'on ne pouvoit pas douter que nous ne la connussions par une idée claire. C'est ce qu'il déclare en peu de mots & précis, à la fin de sa réponse aux sixiemes Objections : *Non dubitavi quin* CLARAM *haberem* IDEAM *mentis meæ, utpotè cujus mihi intimè conscius eram.*

Je n'aurois rien opposé de tout cela à l'Auteur de la Recherche de la Vérité, s'il n'avoit renvoyé aux Méditations de M. Descartes, sur le sujet des idées de l'ame & du corps; car je sais bien qu'il ne se croit pas obligé d'être sur cela de son sentiment. Il reproche même, comme une foiblesse, aux Disciples de M. Descartes, de s'être tellement laissés préoccuper par l'autorité de leur Maître, qu'ils aient pu croire ce qu'il dit : *Que la nature de l'esprit est plus connue que celle de toute autre chose.*

Mais, parce que ces Cartésiens pourroient se plaindre, qu'on les accuse à tort d'une déférence aveugle à l'autorité d'un homme, lorsqu'ils ne se sont rendus qu'à ses raisons, il leur a voulu ôter ce sujet de plainte, en leur faisant voir, qu'il n'y a rien de plus foible que

que ce qui les a persuadés. C'eſt ce qu'il entreprend de montrer dans les Eclairciſſements, page 554. VII. CL. N°. V.

" On connoît, diſent ces Philoſophes après M. Deſcartes, *la nature d'une ſubſtance, d'autant plus diſtinctement, que l'on en connoît davantage d'attributs : or il n'y a point de choſes dont on connoiſſe tant d'attributs que de notre eſprit; parce qu'autant qu'on en connoît dans les autres choſes, on en peut autant compter dans l'eſprit, de ce qu'il les connoît : & partant ſa nature eſt plus connue que celle de toute autre choſe* ".

Il y a bien des gens à qui cette raiſon a paru auſſi ſolide que ſubtile & ingénieuſe ; mais pour lui, il s'en défait aiſément, par le moyen de ſes préventions.

Qui ne voit, dit-il, *qu'il y a bien de la différence entre connoître par idée claire, & connoître par conſcience?*

RÉP. C'eſt ſa quatrieme prévention : car il ne veut pas dire ſeulement, qu'il y a des choſes qu'on connoît par idée claire, & qu'on ne connoît pas par conſcience. Cela eſt indubitable; mais ne feroit rien contre l'argument auquel il a entrepris de répondre. Il veut donc dire plus; ſavoir, qu'on ne connoît point par idée claire, ce qu'on connoît par conſcience. Or je viens de montrer le contraire par cet argument. Ce qu'on connoît par conſcience ſe connoît *certiſſima ſcientia*, comme dit S. Auguſtin; par une ſcience très-certaine. Or il n'y a de certitude dans les connoiſſances naturelles que par la clarté & par l'évidence. On connoît donc clairement ce qu'on connoît par conſcience. Or nous allons voir par la ſuite de ſa réponſe, qu'il prend pour la même choſe, *connoître clairement*, & *connoître par idée claire.*

Quand je connois que deux fois deux font 4, je le connois très-clairement: mais je ne connois point CLAIREMENT *ce qui eſt en moi qui le connoît.*

RÉPONSE. Je le nie. Cela ſe dit en l'air, & ſans fondement: car je connois clairement que c'eſt moi qui le connois. Or je ne puis pas douter, quand je douterois de toutes choſes, que je ne ſois une ſubſtance qui penſe, comme nous venons de voir que S. Auguſtin le prouve d'une maniere admirable: je connois donc clairement que c'eſt moi ſubſtance qui penſe, qui connois que deux fois 2 font 4. Cependant remarquez qu'il prend pour la même choſe, *connoître clairement*, & *connoître par une idée claire.*

Je le ſens, il eſt vrai: je le connois par conſcience ou par ſentiment intérieur; mais je n'en ai point d'idée claire, comme j'en ai des nombres, entre leſquels je puis découvrir clairement les rapports.

VII. Cl. N°. V. page 555. Rép. C'est la seconde prévention, que j'ai déja détruite plusieurs fois. « Je puis *compter* qu'il y a dans mon esprit trois propriétés : celle de connoître que deux fois 2 font 4 : celle de connoître que trois fois 3. font 9 ; & celle de connoître que quatre fois 4. font 16. Et, si on le veut même, ces trois propriétés seront différentes entr'elles, & je pourrai ainsi compter en moi une infinité de propriétés : mais je nie qu'on connoisse *clairement* la nature des choses que l'on peut *compter* ».

Il paroît donc qu'il convient de ce qui fait le fort de l'argument de M. Descartes : *Qu'il n'y a point de chose dont on connoisse tant d'attributs que de notre esprit ; parce qu'autant qu'on en connoît dans les autres choses, on en peut autant compter dans l'esprit, de ce qu'il les connoît*. Il en demeure d'accord : mais il est réduit à dire, qu'on ne les connoît pas *clairement* ; dont il n'apporte point d'autre raison dans cette fin de sa réponse, *sinon qu'il ne s'ensuit pas que l'on connoisse clairement la nature des choses que l'on peut* COMPTER ; comme si on avoit supposé qu'on les connût clairement, parce qu'on les peut COMPTER : ce qui n'est jamais venu dans l'esprit de M. Descartes, qui n'a dit qu'on pouvoit compter autant de modifications de notre ame, qu'elle en connoît dans les autres choses, que pour montrer qu'il n'y a point de choses dont on connoisse tant d'attributs que de notre esprit : mais il n'a pas prévu qu'on le dût arrêter sur le défaut de clarté, dans la connoissance qu'a notre ame de ses propres modifications ; parce qu'il avoit supposé, aussi-bien que S. Augustin, qu'il n'y avoit rien qui nous fût plus clair. Et comme je prétends avoir fait voir, que cet Auteur n'a eu aucune raison de le nier, je prétends aussi qu'il n'a nullement satisfait à l'argument par lequel M. Descartes à voulu prouver, *que la nature de l'esprit est plus connue que celle de toute autre chose* : car on n'a qu'à prévenir sa distinction, en prenant pour vrai, comme il l'est aussi, ce qu'il a voulu révoquer en doute.

On connoît la nature d'une chose d'autant plus distinctement, qu'on en connoît davantage d'attributs, pourvu qu'on les connoisse clairement. Cette fin met cette majeure hors d'état de pouvoir être niée par l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

Or notre esprit connoît clairement plus d'attributs, ou de propriétés de lui-même, que de toute autre chose : car je ne puis connoître l'attribut ou propriété d'aucune autre chose, que je ne connoisse clairement la perception que j'en ai ; & cette perception est un attribut ou propriété de mon esprit. D'où il s'ensuit, par l'aveu de cet Auteur, que, mettant à part si l'esprit connoît clairement ou obs-

curément ses propres perceptions, il peut compter en soi une infinité de propriétés, s'il a une infinité de perceptions. VII. Cl. N°. V.

Il connoît donc plus de propriétés de lui-même que de toute autre chose; & pourvu qu'il connoisse clairement ses propres perceptions, de quoi on ne peut raisonnablement douter, on ne peut douter aussi, que la nature de notre esprit ne nous soit plus connue que celle de toute autre chose.

CHAPITRE XXV.

Si nous connoissons sans Idée les ames des autres hommes?

JE ne dirai qu'un mot de la maniere dont il veut que nous connoissions les ames des autres hommes. *Il dit, que nous ne les connoissons point en elles-mêmes; parce qu'il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate & directe.*

Que nous ne les connoissons point par leurs idées, sans qu'il en donne des raisons particulieres; parce qu'il a cru sans doute, qu'on n'avoit qu'à appliquer celles qu'il avoit données pour montrer que nous n'avions point d'idée de notre ame propre.

Que nous ne les connoissons point par conscience; parce qu'elles sont différentes de nous, & qu'on ne connoît par conscience que ce qui n'est point différent de soi. D'où il conclut; *que nous les connoissons par conjecture*; c'est-à-dire, *que nous conjecturons que les ames des autres hommes sont de même espece que la nôtre.*

Je n'ai pas besoin de m'étendre sur cela: car, 1°. tout ce que j'ai dit pour faire voir, que, s'il étoit vrai que nous vissions les choses en Dieu, ce qu'il prend pour la même chose que de les voir par des idées claires, il n'y auroit nulle raison d'en excepter notre ame, est encore plus fort pour prouver, que, ne pouvant voir par conscience, les ames des autres hommes comme chacun peut voir la sienne, il seroit encore plus contraire à l'uniformité de la conduite de Dieu, de ne nous pas faire voir ces ames, comme il nous fait voir, selon cet Auteur, les choses matérielles; c'est-à-dire, *en nous découvrant ce qui est dans lui qui les représente.*

2°. Si nous pouvons voir, par des idées claires, les choses matérielles singulieres; comme le soleil, du feu, de l'eau, un cheval, un arbre, on ne comprend pas pourquoi nous ne pourrions pas voir,

VII. Cl. N°. V. de même, par des idées claires, les ames des autres hommes. Car je ne vois point, d'une simple vue, la substance du soleil, mais par des jugements que j'en fais, sur le rapport de mes sens, qui me font appercevoir quelque chose de fort élevé dans le ciel, fort lumineux & fort ardent. Je juge de même, sur le rapport de mes sens, que des corps semblables au mien s'approchent de moi, & cela me porte à croire que ce sont des corps humains; mais quand je leur parle, & qu'ils me répondent, & que je leur vois faire un grand nombre d'actions qui sont des marques infaillibles d'esprit & de raison, j'en conclus bien plus évidemment, que ces corps semblables au mien, sont animés par des ames semblables à la mienne; c'est-à-dire, par des substances intelligentes, distinguées réellement de ces corps, que je ne conclus qu'il y a un soleil, & ce que c'est que le soleil. Et ainsi, je sais cela aussi certainement pour le moins, que tout ce que je sais du soleil, ou par les observations des Astronomes, ou par les spéculations de M. Descartes.

Or je suis persuadé, comme j'ai dit dans les Chapitres précédents, qu'au regard des connoissances naturelles, c'est la même chose de *connoître un objet certainement*, & de le *connoître par une idée claire*; soit qu'on le connoisse d'une vue simple, ou que ce ne soit que par raisonnement; puisqu'autrement les Géometres ne verroient presque rien par des idées claires, puisqu'ils ne connoissent presque rien que par raisonnement.

Et ainsi je ne trouve point mauvais que l'on dise, que nous ne connoissons que par conjecture les ames des autres hommes, pourvu que d'une part, on prenne généralement le mot de *conjecture*, pour ce qui est opposé à *la simple vue*, & qu'on l'étende à tout ce que l'on connoît par raisonnement, & par les démonstrations mêmes les plus certaines : & que de l'autre, on ne s'aille pas imaginer, qu'on ne voit point par des idées claires ce que l'on connoît par raisonnement, comme quelques adversaires de M. Descartes l'ont voulu prétendre sans raison, pour avoir plus de moyen d'affoiblir ses démonstrations de l'existence de Dieu & de l'immortalité de l'ame, fondées sur les idées de l'un & de l'autre.

CHAPITRE XXVI.

Si nous voyons Dieu en lui-même & sans Idée?

On a de la peine à découvrir les vrais sentiments de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, touchant l'idée de Dieu : car, d'une part, il l'admet en plusieurs endroits, & en fait même le principe des plus belles démonstrations de son existence. Et en d'autres, il la nie si positivement, & soutient si expressément que nous connoissons Dieu sans *idées*, & que rien de créé ne le peut représenter, que l'on ne sait comment il a pu avancer des choses si opposées sans se contredire.

Dans les Eclaircissements, page 494 : *Les hommes disent quelquefois, qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, & qu'ils n'ont aucune connoissance de ses volontés; & même ils le pensent souvent comme ils le disent. Mais c'est qu'ils ne connoissent point ce qu'ils savent peut-être le mieux : car où est l'homme qui hésite à répondre, lorsqu'on lui demande si Dieu est sage, juste, puissant; s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile, sujet au changement, quel qu'il puisse être? Cependant, on ne peut répondre, sans crainte de se tromper, si certaines qualités conviennent ou ne conviennent pas à un sujet, si l'on n'a point d'idée de ce sujet.*

Dans les Eclaircissements, page 538 : *Si nous n'avions point en nous mêmes l'idée de l'infini, & si nous ne voyions pas toutes choses par l'union naturelle de notre esprit avec la raison universelle & infinie, il me paroît évident que nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses.* Il reconnoît donc que nous avons en nous-mêmes l'idée de l'infini; c'est-à-dire, de Dieu.

Et dans la page 543 : *Il y a toujours idée pure & sentiment confus dans la connoissance que nous avons des choses, comme actuellement existantes, si on en excepte celle de Dieu, & celle de notre ame. J'excepte l'existence de Dieu; car on la reconnoît par idée pure & sans sentiment; son existence ne dépendant point d'une cause, & étant renfermée dans l'idée de l'être parfait, comme l'égalité des diametres est renfermée dans l'idée du cercle.* C'est reconnoître l'idée de Dieu en la maniere que M. Descartes a pris ce mot; puisque c'est approuver la démonstration qu'il a donnée de l'existence de Dieu, fondée sur ce que l'existence nécessaire est aussi évidemment renfermée dans l'idée de l'être parfait,

VII. Cl. qu'il est renfermé dans l'idée du triangle d'avoir ses trois angles égaux
N°. V. à deux droits, ou, ce qui est la même chose, que l'égalité des diametres est renfermée dans l'idée du cercle.

Il parle encore conformément à cette pensée de M. Descartes, lorsqu'il dit, dans le Livre III, Partie II, Chapitre VI, page 201. *Enfin, la plus belle preuve de l'existence de Dieu, c'est l'idée que nous avons de l'infini : car il est constant que l'esprit apperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, & qu'il a une* IDÉE TRÈS-DISTINCTE DE DIEU.

Et c'est encore après ce Philosophe qu'il ajoute au même endroit : *Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini : car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle, par conséquent, doit précéder.*

Voilà donc bien des endroits où il reconnoît que nous avons l'idée de Dieu : mais en voilà d'autres où il le nie, & où il semble ruiner en même temps ce qu'il en avoit conclu ; que c'étoit sur cette idée de Dieu qu'étoit fondée la plus belle preuve de son existence.

Car, dans le même Livre III, Chapitre VII, il veut que ce soit le propre de Dieu d'être connu par lui-même, sans idée. *On connoît*, dit-il, *les choses par elles-mêmes &* SANS IDÉES, *lorsqu'étant très-intelligibles, elles peuvent pénétrer l'esprit, & se découvrir à lui... Or il n'y que Dieu que l'on connoisse par lui-même ; car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, & qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a présentement que lui seul qui pénetre l'esprit, & se découvre à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate & directe.*

Je veux croire qu'il n'y a en cela qu'une contradiction apparente ; & je tâcherai même de la démêler. Mais ce qui m'embarrasse, est, que je ne vois pas que je me puisse servir, pour ce dénouement, de ce qu'il a dit dans son III Eclaircissement, page 489, pour en accorder une semblable touchant l'ame, dont il avoit dit en quelques endroits, que nous en avons une idée, & en d'autres il l'avoit nié. Sa solution est, que *le mot d'idée est équivoque : qu'il l'a pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet ; soit clairement, soit confusément : qu'il l'a même pris, encore plus généralement, pour tout ce qui est l'objet immédiat de notre esprit ; mais qu'il l'a pris aussi pour tout ce qui représente les choses à l'esprit, d'une maniere si claire, qu'on*

peut découvrir d'une simple vue, si telles ou telles modifications leur appartiennent. Ce qu'appliquant à l'ame, il déclare qu'il a dit, *que nous n'en avons point d'idée, parce que l'idée que nous en avons n'est pas claire.* Or il n'y a point d'apparence qu'il se voulût servir de la même solution pour accorder les endroits où il a dit, que nous avons une idée de Dieu, avec ceux où il est dit, que nous voyons Dieu sans idée : car quoi que ce soit qu'il ait entendu par l'idée de Dieu, quand il a dit qu'il est constant que nous avons une idée très-distincte de Dieu, il n'a pas nié sans doute que cette idée ne fût claire ; puisqu'il recommande avec tant de soin, dans son Traité de la Nature & de la Grace, de *consulter avec beaucoup d'attention l'idée vaste & immense de l'être infiniment parfait, lorsqu'on prétend parler de Dieu avec quelque exactitude.* A quoi il ajoute au même lieu, *que, pour bien juger des expressions dont on se sert en parlant de Dieu, il ne faut pas regarder si elles sont ordinaires ; mais observer avec soin si elles sont* CLAIRES, *& si elles s'accordent parfaitement avec l'idée qu'ont tous les hommes de l'être infiniment parfait.* VI. Cl. N°. V.

Voilà donc l'idée de Dieu qu'ont tout les hommes, & une idée claire ; puisque c'est cette idée qu'il faut consulter pour parler de Dieu avec exactitude : ce qu'on ne pourroit pas dire si elle étoit obscure & confuse.

Comment donc accorder cela avec ce qu'il établit comme un des principaux dogmes de sa Philosophie des idées, *que de toutes les choses que nous connoissons, il n'y a que Dieu que nous connoissions par lui-même & sans idée* ? Ce ne peut être que par une autre équivoque du mot d'*idée*, que j'ai remarquée dès le commencement de ce Traité.

Car, dès l'entrée du livre de la Recherche de la Vérité, il prend le mot d'*idée* dans son vrai sens, pour la perception d'un objet ; & il y reconnoît, que cette perception d'un objet est une modification de notre esprit. Or il est clair qu'on ne peut nier raisonnablement, en prenant le mot d'*idée* dans cette signification, que nous n'ayions une idée de Dieu. Aussi est-ce dans ce sens-là qu'il avoue que nous en avons une, comme il paroît par le passage de la page 201, où il prend pour la même chose, l'*idée* de l'infini & la *notion* de l'infini : car le mot de *notion* n'est point équivoque, & n'a jamais signifié autre chose que *perception.*

Mais dans le III. Livre, il donne tout un autre sens au mot d'*idée* : car il entend, par ce mot, *un être représentatif*, distingué des perceptions, lequel il s'imagine être nécessaire, pour mettre les objets qu'il a supposé n'être pas intelligibles par eux-mêmes, en état

VII. Cl. claire, que celle qui nous donne une si entiere connoissance d'un ob-
N°. V. jet, qu'il n'y auroit rien qui nous en fût caché, non seulement de ses attributs essentiels, mais même de ses simples modifications.

La seconde est; *que nous ne pouvons connoitre deux choses par des idées claires, que nous n'en connoissions les rapports.* Et c'est ce que j'ai déja fait voir n'avoir point de fondement, par deux instances, auxquelles je ne crois pas qu'on puisse rien repliquer. L'une est, que nous avons des idées très-claires du cercle & du quarré, de la sphere & du cube, quoique nous ne connoissions point le rapport du cercle au quarré, ni de la sphere au cube. L'autre; que les rapports ne conviennent proprement qu'aux quantités: & par conséquent, les choses qui ne sont point quantités, peuvent être connues par des idées claires, sans que nous en connoissions les rapports.

La troisieme est; *qu'on ne connoît, par une idée claire, que ce qu'on découvre d'une simple vue, & avec autant de facilité que l'on reconnoît que le quarré n'est pas le cercle.* C'est vouloir que nous n'ayions point d'*idées claires*, de presque tout ce que l'on fait par les sciences les plus certaines, comme sont l'Algebre, la Géométrie, l'Arithmétique: car, hors les premiers principes & les plus simples définitions, qui se découvrent d'une simple vue, tout le reste ne se connoît que par des démonstrations, qui consistent souvent en une fort longue suite de raisonnements.

La quatrieme est; *qu'on ne connoît point, par des idées claires, ce qu'on connoît par conscience & par sentiment.* Et c'est justement tout le contraire, au moins pour ce qui est de ce que nous connoissons pendant cette vie: car rien ne nous est plus clair que ce que nous connoissons en cette maniere, comme S. Augustin nous l'apprend dans le 13. de la Trinité, ch. 1. où il dit, que nous connoissons notre propre foi (& il en est de même de nos autres pensées) *certissima scientia*, & *clamante conscientia*; par une science très-certaine, & comme par un cri de notre conscience. Or ce que nous connoissons par ce sentiment intérieur ne nous peut être si certain que le dit ce Saint, que parce qu'il est clair & évident: car, dans les connoissances naturelles, ce ne peut être que la clarté & l'évidence qui fait la certitude. Or, quand on voudroit douter si la perception que nous avons de notre pensée, lorsque nous la connoissons comme par elle-même, sans réflexion expresse, est proprement une idée, on ne peut nier au moins, qu'il ne nous soit facile de la connoître par une idée; puisque nous n'avons pour cela qu'à faire une réflexion expresse sur notre pensée: car alors cette seconde pensée

ayant pour objet la premiere, elle en sera une perception formelle, VII. Cl.
& par conséquent une idée. Or cette idée sera claire, puisqu'elle nous N°. V.
fera appercevoir très-évidemment ce dont elle est idée : & par conséquent il est indubitable que nous voyons, par des idées claires, ce que nous voyons par sentiment & par conscience ; bien loin qu'on doive regarder comme opposées ces deux manieres de connoître, ainsi que fait par-tout l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

Lors donc que cet Auteur se sera défait de ces quatre fausses préventions, il lui sera aisé de trouver en soi-même une idée claire de son ame ; & il y a même assez de choses dans son livre qui l'aideront à la découvrir.

Ce qu'il dit de l'ame, dans le I Chapitre du III Livre, auroit suffi pour lui faire comprendre que nous avons une idée claire de notre ame, s'il s'étoit contenté de la vraie notion d'une idée claire, sans y ajouter beaucoup de conditions que la clarté d'une idée ne demande point.

Il dit, *qu'après y avoir pensé sérieusement, on ne peut douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée, de même que l'essence de la matiere consiste dans l'étendue.* Peut-on dire certainement en quoi consiste l'essence d'une chose dont on n'auroit point d'idée, ou dont l'on pourroit dire, comme il fait en la page 206 ; *que c'est la chose du monde qu'on connoît le mieux quant à son existence, & qu'on connoît le moins quant à son essence.*

Il ajoute au même lieu, page 171 ; *qu'il n'est pas possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit possible d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, & même qui ne veuille point. .... Mais que la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle ; comme la capacité d'être mue est inséparable de la substance matérielle, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle.* On peut voir beaucoup d'autres choses semblables dans le même endroit, qui montrent manifestement, ou qu'il avance tout cela témérairement, & sans savoir ce qu'il dit, ou qu'il connoît mieux qu'il ne dit la nature de son ame.

Mais il dit une chose, dans ce même Chapitre, qui renverse ce qu'il donne ailleurs pour la principale condition de l'*idée claire d'un objet*, qui est, de nous donner moyen de connoître toutes les modifications dont il est capable. C'est en la page 173 : *Il faut* dit-il, *demeurer d'accord, que la capacité qu'a l'ame de recevoir différentes modifications, est vraisemblablement plus grande que la capacité qu'elle a de concevoir : je veux dire, que comme l'esprit ne peut épuiser ni comprendre toutes les figures dont la matiere est capable, il ne peut aussi compren-*

VII. Cl.
N°. V.

CHAPITRE XXVII.

De l'origine des Idées. Qu'il n'y a aucune raison de croire que notre ame soit purement passive au regard de toutes ses perceptions, & qu'il est bien plus vraisemblable qu'elle a reçu de Dieu la faculté de s'en former plusieurs.

Il n'y a rien à quoi on doive plus prendre garde, pour bien traiter une matiere de science, que d'éviter la brouillerie & la confusion, qui arrive quand on mêle ensemble des questions différentes. C'est ce qui m'a obligé de distinguer, en plusieurs endroits de ce Traité, ce qui regarde la nature des idées, d'avec ce qui regarde leur origine, & de réserver à la fin à traiter de ce dernier point.

Mais, pour rendre la chose plus claire, & prévenir des objections qui ne seroient point à propos, il faut remarquer deux choses. L'une, que je prends le mot d'*idée* pour perception, & dans le même sens que l'Auteur de la Recherche de la Vérité l'a pris dans le I Chapitre de son ouvrage. L'autre, qu'il ne s'agit ici que des connoissances purement naturelles, & non de la maniere dont le S. Esprit nous éclaire dans l'ordre de la Grace.

Cela supposé, la question est; de savoir si toutes nos idées ou perceptions nous viennent de Dieu, ou s'il y en peut avoir qui nous viennent de nous-mêmes?

L'Auteur de la Recherche de la Vérité est du premier sentiment, & il le soutient avec beaucoup de zele en beaucoup d'endroits de son Livre.

page 3. Il suppose, dès l'entrée, " que la premiere & la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matiere de recevoir différentes *figures* & différentes *configurations*, & celle qu'a l'ame de recevoir différentes *idées* & différentes *modifications*, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures & différentes configurations dans les corps, est entiérement passive, & ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées & différentes modifications dans l'esprit, est entiérement passive, & ne renferme aucune action ".

Et c'est la différence qu'il met entre l'entendement; c'est-à-dire, la faculté de notre ame qui est capable de recevoir plusieurs percep-

tions; & la volonté; c'eſt-à-dire, celle de ſes facultés qui eſt capable de recevoir pluſieurs inclinations; en ce que cette derniere n'eſt pas purement paſſive comme la premiere. VII. Cl. N°. V.

« Car de même, dit-il, que l'Auteur de la nature eſt la cauſe univerſelle de tous les *mouvements* qui ſe trouvent dans la matiere, c'eſt auſſi lui qui eſt la cauſe générale de toutes les *inclinations* naturelles qui ſe trouvent dans les eſprits... Mais il y a une différence fort conſidérable entre l'impreſſion, ou le mouvement que l'Auteur de la nature produit dans la matiere, & l'impreſſion ou le mouvement vers le bien en général, que le même Auteur de la nature imprime ſans ceſſe dans l'eſprit. Car la matiere eſt toute ſans action : elle n'a aucune force pour arrêter ſon mouvement, ni pour le déterminer & le détourner d'un côté plutôt que d'un autre... Mais il n'en eſt pas de même de la volonté. On peut dire, en un ſens, qu'elle eſt agiſſante, & qu'elle a en elle-même la force de déterminer diverſement l'inclination ou l'impreſſion que Dieu lui donne. Car, quoiqu'elle ne puiſſe pas arrêter cette impreſſion, elle peut en un ſens la détourner du côté qu'il lui plaît, & cauſer ainſi tout le déréglement qui ſe rencontre dans ſes inclinations ». Et c'eſt ce qui lui fait dire dans les Avertiſſements, page 483 : *Si l'on prétend que, vouloir différentes choſes, c'eſt ſe donner différentes modifications, je demeure d'accord qu'en ce ſens l'eſprit peut ſe modifier diverſement par l'action que Dieu met en lui.*

Voilà ce qu'il avoue au regard de la volonté & de ſes inclinations. Mais, au regard des perceptions, il ſoutient toujours que notre entendement n'agit point, & qu'il ne fait que les recevoir de Dieu. C'eſt ce qu'il répete encore dans le ſecond Avertiſſement, page 488 : *Il ne faut pas croire*, dit-il, *que l'entendement obéiſſe à la volonté, en produiſant en lui-même les idées des choſes que l'ame deſire; car l'entendement n'agit point : il ne fait que recevoir la lumiere ou les idées de ces choſes.*

Je ne prétends pas combattre ce qu'il établit en tous ces endroits, touchant l'origine des idées, priſes pour des perceptions, d'une maniere auſſi convainquante que je crois avoir détruit ce qu'il enſeigne dans ce même livre, touchant la nature des idées priſes pour des êtres repréſentatifs : car je mets grande différence entre ce que l'on peut trouver à redire en l'uns & l'autre de ces deux ſortes de ſentiments.

Je me contenterai donc de faire voir, que l'on ne ſauroit prouver, par aucune bonne raiſon, que notre ame ſoit purement paſſive, au

VII. Cl. N°. V. regard de toutes ſes perceptions, & qu'il eſt bien plus vraiſemblable qu'elle a reçu de Dieu la faculté de s'en former pluſieurs. Et je ne veux employer pour cela que les choſes mêmes dont il demeure d'accord.

1°. On ne ſait pourquoi il ſemble ne vouloir avouer que conditionnellement, ce qu'il ne ſauroit s'empêcher d'avouer abſolument. *Si l'on prétend*, dit-il, *que vouloir différentes choſes, c'eſt ſe donner différentes modifications, je demeure d'accord qu'en ce ſens l'eſprit peut ſe modifier diverſement.* Ce *ſi* eſt fort inutile ; car il demeure d'accord, en ce même lieu, que les inclinations de l'ame, c'eſt-à-dire ſes volontés, ſont des *manieres d'être* de l'ame. Et il eſt ſans doute que *modification* eſt la même choſe que *maniere d'être.* Il eſt donc indubitable que, ſi notre ame peut vouloir différentes choſes (comme il en convient) en déterminant l'impreſſion qu'elle reçoit de Dieu vers le bien général, du côté qu'il lui plaît, elle peut auſſi ſe donner différentes modifications. Et c'eſt ce qu'il établit auſſi abſolument, & ſans *ſi*, dans le I. Eclairciſſement, page 479, en ces termes : *Je réponds, que la foi, la raiſon, & le ſentiment intérieur que j'ai de moi-même, m'ont obligé de quitter la comparaiſon de l'ame avec la matiere, où je la quitte : car je ſuis convaincu en toutes manieres, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations ; & j'ai des raiſons pour croire que la matiere n'a point de ſemblable principe.*

Il avoue donc, que notre ame ſe peut donner, & ſe donne en effet, preſque à tout moment, de nouvelles modifications, au regard de ſes déterminations & de ſes volontés : & je ſoutiens, que par cet aveu, il s'eſt ôté tout moyen de prouver ce qu'il veut établir en même temps : qu'elle ne ſe peut donner aucune nouvelle modification, au regard de ſes perceptions. Car pourquoi l'ame ſeroit-elle plutôt purement paſſive, au regard de ſes perceptions, qu'au regard de ſes inclinations ?

Ce ne peut pas être en qualité de créature ; comme s'il étoit impoſſible qu'une créature eût aucune action, & qu'il fallût abſolument que Dieu fît tout, *la créature n'y contribuant rien que paſſivement.* Car, ſi cela étoit, notre ame n'étant pas moins créature au regard de ſes inclinations qu'au regard de ſes perceptions, il faudroit donc qu'elle n'eût aucun pouvoir de ſe déterminer ; ce que cet Auteur déclare être contraire à la foi & à la raiſon, & au ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes.

Ce n'eſt pas auſſi la comparaiſon de l'ame avec la matiere, qui peut obliger à croire que la faculté qu'a notre ame, de recevoir différentes idées & différentes perceptions, doit être entiérement paſſive ;

parce que celle qu'a la matiere de recevoir différentes figures est en- VII. Cl.
tiérement passive, & ne renferme aucune action. Car cette comparaison N°. V.
se trouvant fausse, au regard de la faculté qu'a la matiere de recevoir aussi différents mouvements, comparée à la faculté qu'a l'ame d'avoir différentes inclinations, il n'y a nulle nécessité qu'elle soit vraie au regard des figures d'une part, & des perceptions de l'autre. Et il est facile, au contraire, de se servir de cette comparaison, pour faire voir que l'ame peut être active, au regard de ses perceptions, aussi bien qu'au regard de ses inclinations.

Car il faut remarquer que notre ame & la matiere sont deux êtres simples (c'est-à-dire, que ce ne sont pas des êtres composés de deux natures différentes, comme est l'homme) & que, sur-tout au regard de l'ame, les diverses facultés que l'on considere en elle, ne sont point des choses distinctes réellement, mais le même être différemment considéré. Avouer donc que l'ame est active au regard de l'une de ses facultés, qui est la volonté, c'est avouer qu'elle est active absolument & par sa nature: & ainsi, c'est sans raison qu'on la compare avec un être simple, tel qu'est la matiere, qui est purement passif par sa nature. D'où il s'ensuit, qu'on ne peut rien conclure de cette comparaison, qui puisse tenir lieu d'aucune preuve raisonnable.

Je puis même ajouter, que, si on en pouvoit conclure quelque chose, ce seroit tout le contraire de ce que dit cet Auteur : car la matiere n'est incapable de se donner différentes figures, que parce qu'elle est incapable de se donner différents mouvements, étant bien certain qu'elle se pourroit figurer si elle pouvoit se mouvoir. Or les inclinations sont à l'ame, selon cet Auteur, ce que les mouvements sont à la matiere : donc le pouvoir qu'a l'ame de se donner différentes inclinations, doit être au moins un argument vraisemblable, qu'elle a aussi le pouvoir de se donner différentes perceptions ; puisque, si la matiere avoit le pouvoir de se donner différents mouvements, elle auroit aussi le pouvoir de se donner différentes figures.

2°. Je ne vois pas, que, si ce qu'il y a d'actif dans l'ame ne s'étendoit à quelques perceptions aussi-bien qu'à ses inclinations, l'Auteur de la Recherche de la Vérité pût expliquer ce qu'il croit nécessaire afin que nous soyons libres. Il ne faut pour cela que l'entendre parler dans le I. Chapitre du I. Livre page 6.

L'esprit considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier (en quoi il fait consister la liberté) *si le même esprit considéré comme capable d'idées, n'a la connoissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des*

VII. Cl. N°. V. *termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente : de sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, & toutes ses inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations renferme donc nécessairement, celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent.*

Il a bien vu qu'il s'ensuivoit de-là, que notre esprit se pouvoit donner de nouvelles perceptions, afin qu'il pût agir librement. La preuve en est démonstrative.

Car, selon lui, l'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, en quoi il fait consister sa liberté, que par le pouvoir qu'il a de faire en sorte, que comme capable d'idées, c'est-à-dire, de perceptions, il ait la connoissance de ce bien particulier, qu'il ne connoissoit pas auparavant.

Or il est impossible que notre esprit connoisse un objet qu'il ne connoissoit pas auparavant, que par une perception qu'il n'avoit pas auparavant. Il s'ensuit donc, que l'esprit ne sauroit être libre, selon lui, s'il n'a le pouvoir de se donner de nouvelles perceptions, aussi bien que de nouvelles inclinations.

Je ne sais s'il a cru se pouvoir tirer de cette difficulté, par ce qu'il dit sur cet endroit, dans ses Eclaircissements, page 488 : *Qu'il ne faut pas s'imaginer que la volonté commande à l'entendement, d'une autre maniere que par ses desirs & ses mouvements ; ni que l'entendement obéisse à la volonté, en produisant en lui-même les idées des choses que l'ame desire. Tout le mystere*, dit-il, *est, que le desir qu'a mon ame de connoître un objet, est une priere naturelle, qui est toujours exaucée. Et ainsi ce desir, en conséquence des volontés efficaces de Dieu, est la cause de la présence & de la clarté de l'idée qui représente l'objet.*

Mais il n'a pas pris garde, que tout ce qu'il fait par-là, est, de changer le mot de *commandement* en celui de *desir* ; ce qui ne lui est peut-être d'aucun usage, pour se tirer de l'embarras où il s'est jeté par l'explication qu'il a voulu donner de la maniere dont notre volonté est libre ; car il n'a point rétracté cette proposition générale.

L'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général (c'est-à-dire, comme volonté) NE PEUT *déterminer son mouvement vers un bien particulier* (en quoi il met la liberté) *si le même esprit, considéré comme*

comme capable d'idées, (c'est-à-dire, comme entendement) *n'a la connoissance de ce bien particulier.* VII Cl. N°. V.

Ni cette conséquence qu'il en tire:

La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations, *renferme* DONC NÉCESSAIREMENT *celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent;* c'est-à-dire, *de pouvoir faire*, *par ses desirs*, *ensuite des volontés efficaces de Dieu*, *que l'entendement lui représente les objets qui lui plaisent.*

Or cela ne se peut soutenir qu'on ne s'engage dans un cercle qui n'a point de fin: car il dit au même endroit, *que la volonté est une puissance aveugle*, *qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente.*

Donc afin qu'un objet lui plaise, il faut que l'entendement le lui représente. Donc afin qu'elle puisse desirer que l'entendement lui représente les objets qui lui plaisent, il faut que l'entendement les lui ait représentés. Donc il faut que ce qu'elle desire qui se fasse, se soit déja fait.

On trouvera la même chose, quand on retrancheroit de cette proposition ces mots: *qui lui plaisent*, qu'il n'y a peut-être mis que par mégarde, & qu'on ne s'arrêtera qu'au desir qu'il suppose que doit avoir l'ame de connoître le bien particulier, que nous appellerons A, pour pouvoir déterminer, vers ce bien A, le mouvement que Dieu lui donne vers le bien en général.

Car l'ame, comme volonté, ne peut desirer de connoître le bien A, que, comme entendement, elle n'en ait la perception; puisque la volonté *étant une puissance aveugle*, *ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente.* Il faut donc qu'elle ait la perception du bien A, pour desirer de l'avoir. Or c'est son desir qui la lui doit faire avoir, selon notre ami. Il faut donc qu'elle ait ce qu'elle desire d'avoir, pour être en état de desirer de l'avoir.

Que si on dit que cette perception du bien A, qu'elle a déja, n'en est qu'une perception obscure, enfermée dans ce desir, & qu'elle en desire une plus parfaite: donc ce desir, dépendant de nous, selon notre ami, & étant une modification que notre ame se peut donner, il faut qu'elle se puisse donner ce qui est essentiellement enfermé dans ce desir, & sans quoi on ne pourroit dire qu'elle eût ce desir, sans une contradition manifeste Or ce desir enferme nécessairement une perception, au moins imparfaite, du bien A; puisqu'il est manifestement impossible que j'aie aucune volonté, ni aucun desir, au regard du bien A, si je n'en ai aucune perception: *Ignoti nulla cupido.* Il est donc clair, qu'on ne peut dire raisonnablement, que je me puis donner le desir

 de connoître le bien A, & qu'en cela consiste ma liberté, qu'on ne reconnoisse en même temps que je me puis donner quelque perception du bien A.

On dira peut-être que cela prouve seulement, qu'il faut que j'aie déja une perception obscure & confuse du bien A, avant que mon ame puisse desirer de le connoître plus parfaitement.

Mais qu'entend-on par cette perception obscure & confuse du bien particulier, que j'ai appellé A? Est-ce une idée ou une perception, qui représente si confusément le bien A, qu'elle peut représenter également à notre ame le bien B, le bien C, le bien D, & une infinité d'autres biens particuliers, vers lesquels mon ame peut déterminer son mouvement, qu'elle a de Dieu vers le bien en général; ou si cette idée, quoi qu'on l'appelle obscure & confuse, ne représente à mon ame que le bien A?

Si on dit le premier, il s'ensuivra que cette idée ne donnera pas plus de pouvoir à mon ame de desirer le bien A, que de desirer le bien B, le bien C, le bien D, & une infinité d'autres choses semblables; à moins qu'elle ne choisisse le bien A dans cette confusion : ce qu'elle ne peut faire que par une perception du bien A, qui soit plus distincte & moins confuse que celle des autres biens, & laquelle, par conséquent, il faudra qu'elle se puisse donner à elle-même, avant que de pouvoir desirer de connoître plus parfaitement le bien A.

Que si on dit le dernier, il faudra donc ou que notre ame ait tout ensemble les notions obscures & imparfaites de chacun de ces biens particuliers, qui sont infinis, afin qu'elle puisse desirer de connoître plus parfaitement l'un d'eux plutôt que l'autre; ou qu'il ne dépende point de sa liberté de détourner vers lequel elle voudroit de ces biens particuliers, le mouvement qu'elle a de Dieu vers le bien général; mais qu'elle ne puisse le détourner que vers le bien particulier dont elle a déja une idée obscure. Outre qu'on sera obligé de rendre raison, d'où vient qu'indépendamment de sa liberté, Dieu lui a donné l'idée obscure d'un bien particulier, plutôt que d'un autre, sans qu'on puisse rapporter cela à ses desirs, comme à des causes occasionnelles, qui auroient déterminé les volontés générales de Dieu, parce que cela iroit à l'infini. On ne voit donc pas que la maniere dont l'Auteur de la Recherche de la Vérité a prétendu expliquer la liberté se puisse soutenir, sans qu'il soit obligé de reconnoitre, que notre ame se peut donner de nouvelles modifications au regard de ses idées, aussi bien qu'au regard de ses inclinations.

3°. Je ne sais si je dois répondre aux arguments qu'il apporte dans le Livre III Part. II Chapitre III, pour montrer que l'ame n'a pas *la*

puissance de produire ses idées : car j'ai déja remarqué plusieurs fois, que dans ce III Livre, ce ne sont pas les *perceptions*, mais *les êtres représentatifs*, qu'il entend par le mot d'*idées*. Or je n'ai garde de croire que notre ame a la puissance de produire ces *êtres représentatifs*, ne croyant pas que ce soit autre chose que des chimeres.

Que si néanmoins on vouloit appliquer ces mêmes arguments aux perceptions, il seroit bien aisé d'en faire voir la foiblesse.

Personne, dit-il, *ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles, que les unes ne different des autres, & qu'elles ne représentent des choses toutes différentes.* page 193.

J'en demeure d'accord, pourvu que par le mot d'*être*, on entende les *manieres d'être*, aussi-bien que les substances.

On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne soient spirituelles, & fort différentes des corps qu'elles représentent. Cela est encore vrai.

Et cela semble assez fort, pour faire douter si les idées, par le moyen desquelles on voit les corps, ne sont pas plus nobles que les corps mêmes. Cela est vrai en un sens, parce qu'elles sont spirituelles : mais cela n'est pas vrai en un autre sens; parce que les idées, prises pour des perceptions, ne sont que des manieres d'être, au lieu que les corps sont des substances. Ibid.

Ainsi, quand on assure que les hommes ont la puissance de se former les idées telles qu'il leur plaît, on se met fort en danger d'assurer, que les hommes ont la puissance de faire des êtres plus nobles & plus parfaits que le monde que Dieu a créé. Je nie cette conséquence; car les idées, prises pour des perceptions, ne sont point des *êtres*, à proprement parler, mais seulement des manieres d'êtres. Ibid.

Mais, quand il seroit vrai que les idées ne seroient que des êtres bien petits & bien méprisables, ce sont pourtant des êtres, & des êtres spirituels; & les hommes n'ayant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire; car la production des idées, de la maniere qu'on l'explique, est une véritable création. Ibid.

Je ne me mets pas en peine de quelle maniere les autres expliquent la production des idées, ni ce qu'ils entendent par le mot d'*idées*. Mais, en prenant les idées pour des *perceptions*, comme on les doit prendre pour bien parler, & comme il les a prises lui-même au commencement de son ouvrage, on ne peut dire raisonnablement, qu'il faudroit que l'ame eût la puissance de créer, si elle avoit le pouvoir de se donner quelques-unes de ses idées; c'est-à-dire, de ses perceptions : car la création est la production d'une substance, & jamais on n'a dit que ce fût *créer*, en parlant proprement, que de

VII. Cl. N°. V. donner une nouvelle modification à une ſubſtance. Cela ſe peut dire dans un langage figuré; comme quand David demande à Dieu *qu'il crée en lui un cœur nouveau*, & que S. Paul dit, *que nous avons été créés en Jeſus Chriſt dans les bonnes œuvres.* Mais, en parlant exactement & philoſophiquement, la création, comme j'ai dit, eſt la création d'une ſubſtance. Or nos perceptions ne ſont point des ſubſtances; ce ne ſont que des *manieres d'être* de notre ame : il n'eſt donc pas vrai qu'elle ne ſe pourroit donner de nouvelles perceptions, ſi elle n'avoit la puiſſance de créer.

Et il faut bien que cet Auteur en convienne; car il ne peut nier que nos inclinations & nos volontés particulieres ne ſoient *des manieres d'être* de notre ame, auſſi-bien que nos perceptions. Or il demeure d'accord, que notre ame ſe peut donner de nouvelles modifications, au regard de ſes inclinations & de ſes volontés, ſans qu'elle ait pour cela la puiſſance de créer : il n'eſt donc point néceſſaire qu'elle ait la puiſſance de créer, pour ſe pouvoir donner de nouvelles modifications, au regard de ſes idées.

4°. Il me ſuffit d'avoir montré, qu'on n'a point de raiſon de croire que notre ame n'étant point purement paſſive au regard de ſes inclinations, elle le doive être au regard de ſes perceptions : ce qui n'empêche pas qu'on ne puiſſe dire, que notre ame n'eſt peut-être active qu'en tant qu'elle eſt volonté, parce que ce n'eſt peut-être qu'en le voulant, que nous nous pouvons donner diverſes perceptions.

J'en pourrois demeurer-là; car je n'ai point aſſez de lumiere pour pouvoir déterminer quelles ſont les perceptions que nous tenons néceſſairement de Dieu, & quelles ſont celles que notre ame ſe peut donner à elle-même. J'en dirai néanmoins un mot; mais en propoſant ſeulement ce qui me paroît plus vraiſemblable, ſans rien déterminer abſolument.

1°. Il y a lieu de croire que Dieu, en créant l'ame, lui a donné l'idée d'elle-même, & que c'eſt peut-être cette penſée d'elle-même qui fait ſon eſſence. Car, comme j'ai déja dit en un autre lieu, rien ne paroît plus eſſentiel à l'ame que d'avoir la conſcience & le ſentiment intérieur de ſoi-même, ce que les Latins appellent plus heureuſement *eſſe ſui conſciam.*

2°. On en peut dire autant de l'idée de l'infini, ou de l'être parfait. On ne peut concevoir que nous la puiſſions former de nous-mêmes, & il faut que nous la tenions de Dieu. Et, pourvu que l'Auteur de la Recherche de la Vérite veuille bien n'entendre que *perception* par le mot d'*idée*, je n'aurai pas de peine à conſentir à ce qu'il

dit en la page 201 : *Il est constant que l'esprit apperçoit l'infini, quoi qu'il ne le comprenne pas, & qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui* (c'est-à-dire, qu'il ne peut tenir que de Dieu, comme je l'entends.) *Il a même l'idée de l'infini avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais, afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle, par conséquent, doit précéder.* Mais, selon cela, au lieu de son analogie entre l'esprit & la matiere, qu'il a été obligé d'abandonner à moitié chemin, il en pourroit trouver une bien plus belle entre la volonté & l'entendement; en disant, que, comme Dieu se contente, au regard de la volonté, de lui donner une impression vers le bien en général, qu'elle peut déterminer par ses différentes inclinations vers les biens particuliers, il se pourroit faire aussi, qu'il se fût contenté, au regard de l'entendement, de lui donner l'idée de l'être infini, en lui donnant le pouvoir de se former de cette idée les idées des êtres finis. Je ne dis pas que j'approuve cette pensée, mais je dis seulement, qu'elle eût été assez conforme à ses principes. VII. CL. N°. V.

3°. On ne peut presque pas douter que ce ne soit Dieu qui nous donne les perceptions de la lumiere, des sons & des autres qualités sensibles, aussi-bien que de la douleur, de la faim, de la soif, quoique ce soit à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de nos sens, ou dans la constitution de notre corps.

4°. Il y a aussi beaucoup d'apparence que Dieu nous donne les perceptions des objets fort simples ; comme de l'étendue, de la ligne droite, des premiers nombres, du mouvement du temps, & des plus simples rapports qui nous font appercevoir si facilement la vérité des premiers principes, comme le tout est plus grand que sa partie.

5°. Il y a, au contraire, bien de l'apparence que notre ame se donne à elle-même les idées ou perceptions des choses qu'elle ne peut connoître que par raisonnement, comme sont presque toutes les lignes courbes.

Mais, de quelque maniere que nous ayions ces idées, nous en sommes toujours redevables à Dieu : tant parce que c'est lui qui a donné à notre ame la faculté de les produire, que parce qu'en mille manieres, qui nous sont cachées, selon les desseins qu'il a eus sur nous de toute éternité, il dispose, par les ordres secrets de sa providence, toutes les aventures de notre vie, d'où dépend presque tou-

VII. Cl. N°. V. jours que nous connoiſſons une infinité de choſes, que nous n'aurions pas connues s'il les avoit diſpoſées d'une autre ſorte.

CHAPITRE XXVIII.

Diverſes réflexions, ſur ce que dit l'Auteur de la Recherche de la Vérité, qu'on ne peut être entiérement aſſuré de l'exiſtence des corps que par la foi.

JE penſois en demeurer-là; mais ayant travaillé ſur un autre endroit de la Recherche de la Vérité, qui a beaucoup de rapport à ſa Philoſophie des idées, puiſque la conſidération *du monde intelligible*, *du ſoleil intelligible*, *des eſpaces intelligibles*, fait une des principales preuves de ce qu'il y veut établir, j'ai cru devoir ajouter ici les raiſons qui m'ont toujours empêché de pouvoir être de ſon ſentiment.

Il eſt queſtion de ſavoir, dans l'endroit que je prétends examiner, ſi on peut être aſſuré, par la raiſon, de l'exiſtence des corps; ou ſi on n'en peut être entiérement aſſuré que par la foi?

C'eſt ce qu'il traite dans un de ſes Eclairciſſements, qui a pour titre : *Qu'il eſt difficile de prouver qu'il y a des corps, & ce que l'on doit penſer des preuves que l'on apporte de leur exiſtence.*

Page. 497 Il y loue d'abord M. Deſcartes, de ce que, *voulant établir ſa Philoſophie ſur des fondements inébranlables, il n'a pas cru pouvoir ſuppoſer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves ſenſibles, quoiqu'elles paroiſſent très-convaincantes au commun des hommes. Apparemment il ſavoit auſſi-bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps, & que l'on pouvoit s'en approcher & les toucher, pour s'aſſurer ſi nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Il connoiſſoit aſſez l'eſprit de l'homme, pour juger que de ſemblables preuves n'euſſent pas été rejetées.*

Notre ami auroit pu en demeurer là, & il auroit bien fait: mais il paſſe bien plus loin; car il prétend que cela ne ſe peut démontrer par la raiſon, lors même qu'on a recours à ce que dit M. Deſcartes, que Dieu n'eſt point trompeur, & qu'il le ſeroit, s'il nous donnoit tant de divers ſentiments à l'occaſion des corps qui nous environnent, & de celui que nous croyons uni à notre ame, ſans qu'il y eût dans le monde que Dieu & notre eſprit. Il prétend, qu'avec tout cela nous pourrions & nous ferions bien de ne point aſſurer qu'il

y a des corps, & que nous ne pouvons en être entiérement assurés que par la foi. VII. Cl. N°. V.

Quoique M. Descartes, dit-il, *ait donné les preuves les plus fortes que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps; quoiqu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur, & qu'on puisse dire qu'il nous tromperoit effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes, en faisant l'usage que nous devons faire de notre esprit, & des autres facultés dont il est l'Auteur; cependant on peut dire, que l'existence de la matiere n'est point encore parfaitement démontrée. Car enfin, en matiere de Philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit, que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre liberté autant que nous le pouvons: nos jugements ne doivent pas avoir plus d'étendue que nos perceptions. Ainsi, lorsque nous voyons des corps, jugeons seulement que nous en voyons, & que ces corps, visibles ou intelligibles, existent actuellement. Mais pourquoi jugerons-nous positivement qu'il y a au dehors un monde matériel, semblable au monde intelligible que nous voyons?* Et un peu plus bas. *Pour être pleinement convaincu qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'est point trompeur; mais encore que Dieu nous a assuré qu'il en a effectivement créé, ce que je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Descartes.* Dieu *ne parle à l'esprit, & ne l'oblige à croire qu'en deux manieres: par l'évidence & par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps: mais, pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entiere, & que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelqu'autre chose que Dieu & notre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à M. Descartes: mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence: il nous y incline seulement par impression. Or nous ne devons suivre, dans nos jugements libres, que la lumiere & l'évidence; & si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toujours.* Et, après avoir rapporté un raisonnement, pour prouver l'existence des corps, il ajoute: *Ce raisonnement est peut-être assez juste; cependant il faut demeurer, d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps: car enfin, Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement: nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout-à-fait vraisemblable qu'il y a des corps; mais nous ne devons pas* page 499 & 500.

VII. Cl. *en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement : autrement*
N°. V. *c'est nous qui agissons, & non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre, & par conséquent sujet à l'erreur, que nous consentons, & non par une impression invincible : car nous croyons, parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voyons avec évidence. Certainement il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et, si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connoître, avec une entiere évidence, si Dieu est, ou n'est pas véritablement Créateur d'un monde matériel & sensible ; car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires : & il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu & un tel monde. Il a pu ne le pas créer : &, s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.*

Trouvez bon, Monsieur, que je fasse trois ou quatre réflexions sur ce qu'il prétend prouver, qu'il n'y a que la foi qui nous puisse assurer qu'il y a des corps, & sur les preuves qu'il y emploie.

Premiere Réflexion.

Il est bien étrange qu'il ne se soit pas apperçu, que, demeurant dans les principes qu'il a établis en cet endroit, il est impossible qu'il ait rien *démontré* de tout ce qu'il avance dans son Traité de la Nature & de la Grace. Car il ne dit point qu'il ait appris par la révélation de Dieu, ces grandes maximes, sur lesquelles tout ce Traité roule : *Que si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il se veut procurer un honneur digne de lui : qu'il agit par les voies les plus simples : qu'il n'agit point par des volontés particulieres ; mais par des volontés générales, qui sont déterminées par des causes occasionnelles.* Il n'a point entrepris de rien prouver de tout cela par l'Ecriture : & s'il avoit cru le pouvoir faire, il auroit dû dire qu'il le savoit par la foi, & non pas qu'il l'a *démontré*.

Or il ne peut pas dire qu'il y ait un rapport plus nécessaire entre Dieu & ses manieres d'agir, qu'entre Dieu & la création du
I. Disc. I. Part. §. 18. monde. Car, quoiqu'il dise quelquefois, que les loix de la nature sont constantes & immuables, il est obligé de reconnoître en d'autres endroits, que la loi de la communication des mouvements
Ibid. § 20. *n'est point essentielle à Dieu, mais arbitraire : qu'il y a des occasions où ces loix générales doivent cesser de produire leur effet, & qu'il est à propos*

à propos que les hommes sachent, que Dieu est tellement maître de la nature, que s'il se soumet aux loix qu'il a établies, c'est plutôt parce qu'il le veut, que par une nécessité absolue. VII. Cl.e N°. V.

Il n'a donc pu rien démontrer de toutes ces maximes, qui sont le fondement de tout ce qu'il a de particulier dans son Traité, s'il est vrai, comme il le prétend dans cet endroit que nous venons de rapporter, qu'il n'est pas possible de connoître avec une entiere évidence si Dieu est, ou n'est pas véritablement créateur du monde matériel & sensible; parce qu'une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, & qu'il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu & un tel monde, qu'il a pu ne pas créer: car il a pu aussi ne pas agir par des volontés générales, déterminées par des causes occasionnelles; &, par conséquent, il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu & cette maniere d'agir. On ne peut donc, selon lui, avoir sur cela d'entiere évidence ni d'exacte démonstration.

Un autre que lui pourroit dire, qu'il suffit que ce qu'il a dit de ces choses ait une grande apparence de vérité, & qu'il n'est pas nécessaire qu'il les ait prouvées par des démonstrations tout-à-fait exactes. Mais pour lui, il est bien clair qu'il ne peut point parler de la sorte, après ce que nous venons de voir: car il n'a pas écrit sur des matieres si importantes, pour ne persuader personne. Or il nous a déclaré bien positivement, que nous ferions mal de nous rendre à ses raisonnements, quelque justes qu'ils parussent, s'ils n'étoient démonstratifs; parce *que ce seroit nous qui agirions, & non pas Dieu en nous, & que ce seroit par un acte libre, & par conséquent sujet à erreur, que nous embrasserions ses sentiments, & non par une impression invincible, nous y rendant parce que nous le voudrions librement, & non parce que nous le verrions avec évidence.* Donc il n'a rien fait dans ce nouveau Livre, ni pour l'Eglise en général, ni pour ceux en particulier qu'il dit avoir eus en vue, *qui se piquent d'une grande justesse & d'une rigoureuse exactitude*, si ce qu'il y a mis n'a que de grandes apparences de vérité: & il faut, selon ses principes, qu'il en ait au moins *démontré avec évidence* les principaux fondements. Cependant, Monsieur, je pourrai n'être pas long-temps à vous faire voir, qu'il s'en faut même beaucoup qu'il ait été au moins, jusqu'à ne rien dire qui n'ait de grandes apparences de vérité.

SECONDE RÉFLEXION.

Rien n'est moins vrai que ce que dit l'Auteur de la Recherche de

VII. Cl. N°. V. la Vérité; *que pour être convaincu qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu, & que Dieu n'est point trompeur; mais encore que Dieu nous ait assurés qu'il en a effectivement créé; & que si nous n'avions point la foi, qui nous oblige à croire qu'il y a des corps, nous ne serions point invinciblement portés à croire qu'il y en a.* Car je soutiens, au contraire, que le même principe, qui est le fondement de la foi, & qui ne la suppose pas, mais la précede, me fait voir nécessairement qu'il y a des corps, & d'autres êtres que Dieu & mon esprit.

Ce principe est, qu'on doit recevoir pour vrai ce qui ne pourroit être faux, qu'on ne fût contraint d'admettre en Dieu des choses tout-à-fait contraires à la nature divine; comme d'être trompeur, ou sujet à d'autres imperfections, que la lumiere naturelle nous fait voir évidemment ne pouvoir être en Dieu. On ne suppose point la foi, ni de révélation particuliere, touchant l'existence des corps, en supposant ce principe. Donc ce qui suit évidemment de ce principe, en n'y joignant que des choses dont je ne puis non plus douter que de ma propre existence, doit être regardé comme très-bien démontré; & par conséquent, j'ai raison de prendre pour de véritables démonstrations, les arguments qui suivent.

PREMIER ARGUMENT.

Nous pouvons tirer de la parole un argument certain de l'existence des corps, en y joignant le principe que Dieu n'est point trompeur: car je ne puis douter que je ne croie parler depuis que je me connois; c'est-à-dire, joindre mes pensées à de certains sons, que je crois former par le corps que j'ai supposé m'être uni, pour les faire entendre à d'autres personnes semblables à moi, que je suppose être autour de moi, & qui ne manquent point, à ce qu'il me semble, de faire entendre de leur part, ou par d'autres paroles que je m'imagine ouir, ou par d'autres signes que je crois voir, qu'ils ont bien compris ce que je leur ai voulu dire.

Or, si je n'avois point de corps, & qu'il n'y eût point d'autres hommes que moi, il faudroit que Dieu m'eût trompé une infinité de fois, en formant dans mon esprit, immédiatement par lui-même, & sans qu'on puisse dire qu'il en a pris occasion des mouvements qui se seroient faits dans mon corps, puisqu'on suppose que je n'en ai point, toutes les pensées que j'ai eues de tant de divers sons, comme formés par les organes de mon corps, & en me répondant lui-même

intérieurement si à propos, que je ne pouvois pas douter que ce ne fussent les personnes à qui je pensois parler qui me répondoient: & cela, non une fois ou deux, mais une infinité de fois. VII. Cl. N°. V.

Donc Dieu n'étant point trompeur, il faut nécessairement que j'aie un corps, & qu'il y ait d'autres hommes semblables à moi, & qui joignent comme moi leurs pensées à des sons pour me les faire connoître.

Second Argument.

J'ai appris diverses langues pour me faire entendre de différentes personnes. Je suis bien assuré que je ne les ai point inventées; & j'ai jugé fort différemment de ces langues; les unes m'ayant paru plus belles que les autres : & j'ai cru savoir fort certainement, que les unes étoient plus nouvelles, & les autres plus anciennes. Et j'ai aussi remarqué, que, croyant parler à de certaines personnes, ils m'entendoient bien en leur parlant une de ces langues, & ne m'entendoient point en leur parlant l'autre.

Or il faudroit attribuer à Dieu une conduite tout-à-fait indigne de lui, s'il n'y avoit que lui & mon esprit. Car il faudroit qu'il fût auteur de toutes ces différentes langues, sans qu'on en pût concevoir la moindre utilité, sinon, qu'il eût eu dessein de se divertir & de me tromper; & que, me faisant croire que je parle tantôt l'une & tantôt l'autre, il me voulût aussi faire croire, en contrefaisant le personnage de ceux à qui je crois parler, qu'il y en avoit qu'il n'entendoit point, & d'autres qu'il entendoit.

Je ne puis donc, sans croire des choses indignes de Dieu, supposer qu'il n'y a point d'hommes hors moi, & qu'il n'y a point d'autres êtres que Dieu & mon esprit.

Troisieme Argument.

J'ai cru ouir une infinité de fois des hommes qui me parloient; dont les uns m'ont paru me dire de fort bonnes choses, & d'autres de fort mauvaises, & qui eussent été capables de me faire beaucoup offenser Dieu, si j'eusse suivi les impressions que leurs paroles étoient capables de me donner: car il y en avoit même qui m'eussent porté à croire qu'il n'y a point de Dieu. Or je suis bien assuré que ces pensées ne venoient point de moi, puisque j'en avois beaucoup d'horreur : il faudroit donc qu'elles fussent de Dieu, qui m'auroit parlé

VII. Cl. intérieurement en la place de ces personnes, que je croyois me parler
N°.V.. extérieurement. Or l'idée que j'ai de l'être parfait, ne souffre point qu'on lui attribue une conduite si indigne de sa bonté. Donc je dois regarder comme impossible la supposition qu'il n'y ait que Dieu & mon esprit.

Quatrieme Argument.

On peut tirer encore d'aussi forts arguments de l'art d'écrire ; c'est-à-dire, de former de certains caracteres visibles, qui pussent réveiller, dans l'esprit de ceux qui les verroient, les idées des sons, qui avoient déja été pris pour signes des pensées. Je suis bien assuré que je n'ai point inventé cet art, & quand je l'ai appris, je me suis imaginé que c'étoit d'autres personnes semblables à moi, qui me l'apprenoient. Il faudroit encore que ce fût Dieu, qui eût joué tous ces personnages par les imaginations qu'il auroit mises dans mon esprit, comme pour se divertir avec moi. Pourroit-on le penser, & ne le pas croire trompeur? Mais depuis, ayant compris que la plus grande utilité de cet art, étoit, de se faire entendre aux personnes absentes, qui pourroient, par même moyen, nous rendre réponse sur ce que nous leur aurions écrit, ce qui pouvoit quelquefois n'être qu'après un fort long-temps, quand elles étoient fort éloignées, je m'en suis servi une infinité de fois à cette fin, & je n'ai pas manqué de recevoir la réponse au temps que j'avois pensé. Si l'une & l'autre ; c'est-à-dire, la lettre & la réponse, n'avoit été que des imaginations, que Dieu auroit mises dans mon esprit immédiatement par lui-même, pourroit-on douter qu'il n'eût pris plaisir à me tromper ? Or il faudroit bien que cela fût, s'il n'y avoit que Dieu & mon esprit. Donc cette hypothese, enfermant tant de choses indignes de Dieu, doit être rejetée comme impossible.

Cinquieme argument.

J'ai cru que l'art d'écrire avoit produit une infinité de livres, & je me suis imaginé en avoir lu beaucoup, & sur différentes matieres, que je suis bien assuré que je n'avois pas faits. Il y en avoit de différentes histoires, écrites en diverses langues, dont les unes m'ont paru vraies, d'autres douteuses, & d'autres fausses. J'ai pris pour vraies, au moins au regard des principaux incidents, celles qui rapportoient des choses comme s'étant passées de leur temps, au vu &

au su de tout le monde, ou qui étoient rapportées de la même sorte VII. Cl.
pas plusieurs autres Auteurs, qu'on ne pouvoit pas croire raisonna- N°. V.
blement s'être entendus ensemble pour mentir. J'ai pris pour douteuses, celles qui n'étoient pas si bien attestées ; & pour fausses celles qui étoient manifestement contraires aux vraies, ou que ceux qui les avoient composées n'avoient données que pour des fables ; comme les Poëmes & les Romans. Que pourrois-je dire sur cela, dans l'hypothese qu'il n'y auroit que Dieu & mon esprit ? Etant bien assuré que ce n'est pas moi qui ai composé ces histoires, il faudroit que ce fût Dieu qui en fût l'Auteur, & qui les eût imprimées dans mon esprit & dans ma mémoire spirituelle, dans le temps même que je m'imaginois les lire dans des livres ; & je ne saurois plus quel jugement en porter. Car, étant de Dieu, elles devroient toutes être vraies, sans en excepter les plus fausses : ce qui est une contradiction ridicule. Et les plus vraies devroient être fausses ; puisque, n'y ayant que Dieu & mon esprit, il ne se seroit rien passé de tout ce qu'elles contenoient. En faut-il davantage pour démontrer l'absurdité de cette supposition, quand on connoît Dieu ?

Sixieme Argument.

J'ai cru avoir lu d'autres de ces livres, sur toutes sortes de sujets. Il s'en trouve qui tendent à ruiner les plus grandes vérités, & même qu'il y a un Dieu : d'autres, comme ceux que je me suis imaginé être de Poëtes Payens, qui sont pleins de choses tout-à-fait contraires à l'honnêteté & à la pudeur. Puis-je croire, sans impiété, que Dieu auroit fait les uns & les autres, en me les imprimant immédiatement dans l'esprit ? Il faudroit bien que je le crusse si j'étois seul avec Dieu, car je suis bien assuré que ce n'est point moi qui les ai faits.

Septieme Argument.

Les sentiments de la douleur, de la faim, de la soif, peuvent, si l'on veut, ne rien prouver touchant l'existence de mon corps, étant considérés seuls : mais ils la prouvent démonstrativement, quand on y joint la considération de Dieu.

Quand j'ai cru avoir approché ma main trop près du feu, j'en ai senti une douleur cuisante, que j'ai appellé brûlure, qui m'a obligé de m'en retirer ; & comme cette douleur a cessé ou beaucoup diminué, aussi-tôt que j'ai cru l'avoir tirée du feu, j'ai été porté à croire

VII. Cl. N°. V. que Dieu m'avoit donné ce sentiment de douleur pour la conservation de mon corps : ce qui seroit inutile, & tout-à-fait indigne de lui, si je n'avois point de corps. Donc j'ai un corps.

De temps en temps, j'ai cru avoir besoin de manger & de boire; c'est-à-dire, de faire entrer de la nourriture & de la boisson, que je me suis imaginé être des corps, dans celui que j'ai pensé être uni à mon esprit. Et j'ai été averti de ce besoin par un sentiment qui s'appelle faim, & par un autre qui s'appelle soif. Quand ces sentiments ont été grands, je m'en suis senti incommodé, & je me suis imaginé que mon corps tomboit en langueur : mais après que j'ai cru avoir bu & mangé, je me suis senti mieux. Ne seroit-ce pas accuser Dieu d'une véritable illusion, s'il m'avoit donné ces sentiments avec toute cette suite toujours iniforme, une infinité de fois en ma vie, n'ayant point de corps qui eût besoin de tout cela?

Huitieme Argument.

Il en est de même des autres sensations. S'il avoit plu à Dieu me donner les sensations de la lumiere, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, du froid, du chaud, à propos de rien, je m'en étonnerois moins; & je ne doute pas qu'il ne le pût faire quand je n'aurois point de corps. Mais pourquoi auroit-il voulu, sinon à dessein de me tromper, ne me donner les sentiments de la lumiere & des couleurs, au moins fort vifs, que quand je crois ouvrir les yeux, si je n'ai point d'yeux? Car si je n'ai point d'yeux, l'imagination d'ouvrir les yeux ne peut avoir aucun rapport à ces sentiments de la lumiere & des couleurs. Pourquoi ne me donneroit-il jamais, ou presque jamais, ce sentiment vif d'une lumiere éclatante qui m'éblouit, sinon quand je crois être tourné vers un corps qu'on appelle le soleil, si ce corps n'est point? Pourquoi ayant beaucoup de plaisir à entendre des sons fort harmonieux, ne me donne-t-il jamais ce plaisir, que quand je m'imagine qu'on remue à l'entour de moi quelques corps, dont je m'imagine que le mouvement est au moins l'occasion de me faire ressentir ces sons? Cette regle constante, d'accompagner presque toujours ces sensations, quand elles sont vives, d'imaginations de corps à qui je suis porté naturellement à les attribuer, comme étant au moins l'occasion qui fait que je les ai, pourroit-elle être en Dieu, s'il n'y avoit point de corps? Et n'auroit-il pas fallu, au moins, qu'il nous eût donné quelque moyen d'éviter l'erreur où il étoit impossible que cela ne nous jettât?

TROISIEME RÉFLEXION.

Cette Réflexion regarde l'objection qu'on a voulu prévenir dans la Recherche de la Vérité, & qu'il étoit bien aisé de prévoir. C'est, que l'on doit être assuré qu'il y a des corps avant que d'avoir la foi, puisque la foi suppose des corps : des Prophetes, des Apôtres, une Ecriture Sainte, des Miracles : à quoi il répond en ces termes.

Mais, si l'on y prend garde de près, on reconnoîtra, que quoiqu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de Prophetes, d'Apôtres, d'Ecriture Sainte, de miracles, &c. ce que nous avons appris par ces prétendues apparences est absolument incontestable ; puisque, comme j'ai prouvé en plusieurs endroits de cet Ouvrage, il n'y a que Dieu, qui puisse représenter à l'esprit ces prétendues apparences ; & que Dieu n'est point trompeur ; car la foi même suppose tout ceci. Or, dans l'apparence de l'Ecriture Sainte, & par les apparences des miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel & une terre, que le Verbe s'est fait chair, & d'autres semblables vérités, qui supposent l'existence d'un monde créé. Donc il est certain par la foi qu'il y a des corps, & toutes ces apparences deviennent par elle des réalités.

Je ne sais, Monsieur, si je me trompe, mais je ne crois pas qu'il y ait jamais eu de cercle plus vicieux. Car il s'agit de savoir, si, ayant supposé qu'il n'y a point de corps, & qu'il n'y a que Dieu & mon esprit, je puis demeurer dans cette supposition jusques à ce que j'aie la foi, & ne la quitter que par la foi ? Et je soutiens que cela est impossible, & que la raison de cet Auteur ne le prouve en aucune sorte. Car, dans cette supposition, tant que j'y demeure, je suis obligé de croire qu'il n'y a que Dieu qui ait pu représenter à mon esprit tout ce que j'ai jamais lu, de bon ou de mauvais, dans les livres que je sais bien n'avoir pas composés. Il m'auroit donc aussi-bien représenté ce que je me suis imaginé avoir lu dans l'Alcoran, que ce que j'ai cru avoir lu dans un livre appellé la Bible. Donc dans l'hypothese qu'il n'y a que moi & mon esprit, si cette raison étoit bonne au regard de la Bible, que *Dieu n'étant point trompeur, & n'y ayant que lui qui ait pu représenter à mon esprit ce que je me suis imaginé avoir vu dans la Bible, cela me doit passer pour incontestable*, je ne vois pas pourquoi elle ne seroit pas bonne au regard de l'Alcoran. Et ainsi, je suis assuré que je ne pourrois sortir de cet embarras, qu'en me servant de la maxime que Dieu ne peut être trompeur, pour me convaincre de la fausseté évidente de cette supposition, qu'il n'y a point de corps ; mais seulement

VII. Cl. N°. V. Dieu & mon esprit; & non pour en conclure, qu'avant même d'avoir reconnu l'absurdité de cette hypothese, des apparences de Prophetes, d'Apôtres, d'Ecriture Sainte & de miracles nous pourroient suffire, pour nous faire ajouter foi à l'Écriture, & changer par-là ces apparences en réalités.

Si on me peut montrer qu'il n'y a point en cela de contradiction, j'avouerai ingénument ma bêtise; car j'y en crois voir une manifeste.

Quatrieme Réflexion.

Je ne sais comment il n'a pas pris garde, que, si les principes qu'il a établis dans son Traité de la Nature & de la Grace étoient véritables, il faudroit qu'il rétractât ce qu'il a dit si positivement dans la Recherche de la Vérité; qu'avant la foi, je ne puis être entiérement assuré qu'il y ait autre chose que Dieu & mon esprit. Car il n'a point prétendu avoir tiré ces principes de la révélation divine, mais de l'idée de l'être parfait; & néanmoins j'en puis conclure évidemment, qu'il est impossible qu'il n'y ait que moi & mon esprit. Donc, s'ils étoient vrais & nécessaires, comme le doivent être des principes, on peut être assuré de la fausseté de cette supposition, sans avoir recours à la foi. Je me contenterai d'en rapporter deux ou trois exemples.

1°. *Si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de lui.* Or d'une part, je suis assuré qu'il a voulu agir au dehors, puisque je ne puis douter que je ne sois son ouvrage: & de l'autre, je sens bien que je ne suis pas capable de lui rendre un honneur digne de lui. Donc il faut, qu'en agissant au dehors, il ait eu en vue quelque autre chose que moi, qui lui ait pu rendre un honneur digne de lui. Donc je ne puis croire qu'il y ait seulement Dieu & mon esprit.

2°. *Il n'est pas digne de l'être parfait, d'agir ordinairement par des volontés particulieres: mais il est plus digne de lui d'agir comme cause universelle: donc les volontés sont déterminées à des effets particuliers, par des causes occasionnelles.*

Or, si je n'avois point de corps, & que mon esprit fût sa seule créature, comme Dieu m'auroit créé par une volonté particuliere, il feroit aussi mille & mille choses en moi par des volontés particulieres, sans avoir de causes occasionnelles, sur-tout dans tout ce qui me paroît regarder un corps que je n'aurois point, & d'autres corps qui

qui ne feroient point auffi. Donc il n'eft pas vrai que je n'aie point de corps, & que mon efprit foit la feule créature de Dieu. VII. Cl. N°. V.

3°. *Dieu agit par les voies les plus fimples, & felon les loix générales.* Or ce ne feroit pas fi je n'avois point de corps, & qu'il n'agît qu'envers mois feul. Donc il n'eft pas vrai, &c.

Je ne demeure pas d'accord de ces démonftrations; parce que je ne demeure pas d'accord que les principes dont on les tire, foient affez généraux & affez néceffaires, pour démontrer une propofition qui pourroit être conteftée. Mais il me femble que la conclufion en eft bien tirée; & par conféquent, il faut qu'il reconnoiffe, ou que ces maximes ne font pas telles qu'il les a crues, ou qu'il a eu tort de dire, qu'il n'y que la foi qui puiffe nous affurer qu'il y a des corps.

CONCLUSION.

Voilà, Monfieur, mes premieres difficultés fur les fentiments particuliers de notre ami. Cela ne regarde pas encore ceux du *Traité de la Nature & de la Grace :* mais il a cru lui-même qu'ils y avoient bien du rapport, puifqu'il a fouhaité qu'on les étudiât, avant que d'examiner ceux de fon Traité, & qu'il y renvoie expreffément dans le I. Chapitre de fon III. Difcours. Je ne pouvois donc mieux faire, pour bien entrer dans les nouvelles penfées de fon dernier ouvrage, que de commencer par-là.

J'y ai trouvé, de plus, de l'avantage pour lui & pour moi. C'eft que je n'ai point eu befoin de lui oppofer l'autorité de celui-ci, ou de celui-là : ce qui jette fouvent dans des queftions de fait affez ennuyeufes; ni de le combattre par les vieilles regles & les vieux principes d'une Philofophie qu'il n'auroit pas approuvée. Je n'ai eu le plus fouvent qu'à l'oppofer à lui-même; qu'à le prier de prendre plus garde à ce qui fe paffe dans fon efprit; qu'à l'avertir, comme il a fait fi fouvent les autres, de plus écouter la raifon que les préjugés, & de le faire fouvenir des maximes qu'il a établies, pour fe bien conduire dans la Recherche de la Vérité.

Si j'y ai bien réuffi, je ne prétends point en tirer de gloire; car je ne faurois dire comment tout cela m'eft venu dans l'efprit, ne m'étant jamais formé, jufques alors, aucun fentiment fur cette matiere: de forte que, fi l'on trouve que j'y aie donné quelque jour, j'avouerai fans peine, qu'il faut qu'il y ait eu plus de bonheur que d'adreffe.

Que fi, au contraire, je m'étois trompé, & que je me fuffe ébloui

VII. Cl. N°. V. moi-même, lorſque je me ſuis imaginé avoir découvert l'ébloüiſſement des autres, il ſeroit juſte que j'en portaſſe la confuſion. Et il me ſemble, autant que je puis ſonder le fond de mon cœur, que je n'en appellerois point, & que je ne trouverois point mauvais que l'on me traitât comme je l'aurois mérité, ſi j'avois été aſſez imprudent pour parler avec tant de confiance, n'ayant pas raiſon : car c'eſt une faute humaine & pardonnable, de tomber innocemment dans quelque erreur, qui n'a point de mauvaiſe ſuite ; mais en quelque matiere que ce ſoit, on a de la peine à excuſer un homme, qui ne ſe contente pas de combattre ce qu'il auroit dû approuver, mais qui le fait avec tant de préſomption, qu'il entreprend de faire paſſer les égarements de ſon eſprit pour de véritables démonſtrations.

Mais je dis plus, Monſieur, quand il n'y auroit rien que de ſolide dans tout ce que j'ai écrit ſur ce ſujet des Idées (comme je vous avoue de bonne foi qu'il m'eſt impoſſible de croire autre choſe, tant que je n'aurai point d'autre lumiere que celle que j'ai maintenant) je ſerai très-aiſe, que ſi notre Ami n'en eſt pas perſuadé, & qu'il demeure toujours dans ſes premiers ſentiments, il les défende du mieux qu'il pourra, ſans m'épargner, & en ſe ſervant des termes qu'il jugera les plus propres à faire voir qu'il n'a point tort, mais que c'eſt moi qui ai combattu, mal-à-propos, cette belle maxime, ſi digne de Dieu : *Que c'eſt en Dieu que nous voyons toutes choſes.*

FIN.

TABLE

DES CHAPITRES

DÉFENSE

DE

M. ARNAULD,

DOCTEUR DE SORBONNE;

Contre la Réponse au Livre des vraies & des fausses Idées. Sur l'édition faite à Cologne, [à Bruxelles] Chez Nicolas Schouten, en 1684.



AVIS

DE L'AUTEUR.

ON peut distinguer trois choses dans cet ouvrage.

1°. *La Lettre qui y sert d'entrée, & dans laquelle on a cru devoir dire quelque chose de la doctrine des Idées, parce qu'on pensoit n'en parler que là, en remettant à un autre temps une plus ample réfutation de la Réponse.*

2°. *Les quatre premieres Parties, qui contiennent ma justification contre les reproches personnels.*

3°. *La cinquieme & derniere Partie, qui n'étoit pas du premier dessein, telle qu'elle est maintenant. J'avois eu seulement en vue, de joindre à la quatrième Partie, six ou sept Exemples remarquables, qui fissent voir, d'une part, combien l'Auteur de la Réponse est injuste dans ses reproches personnels, & de l'autre, combien il est foible dans ce qu'il dit pour soutenir ses paradoxes touchant les Idées. Je me suis engagé insensiblement à y en mettre tant d'autres, que cela fait une juste réfutation de la Réponse. Et c'est de-là qu'il est arrivé, que j'ai appellé Exemples, ce que, sans cela, on auroit mieux fait d'appeller Chapitres.*

Cependant j'ai reconnu qu'il a été bien mieux de n'en pas faire à deux fois, afin d'achever plutôt cette dispute.

Il m'a paru aussi, que ces Exemples pourront servir à éclaircir & fortifier quelques endroits de la Lettre, qui, n'étant pas assez expliqués, ou assez prouvés, pourroient faire douter si je ne me suis point trompé, en rapportant les sentiments de mon adversaire, sur-tout pour ce qui regarde l'étendue formelle, que je prétends qu'il met en Dieu. Cette opinion est si étrange, que je ne suis point surpris qu'il y ait bien des gens qui aient peine à croire que ce soit son opinion. J'en ai été moi-même incertain dans le livre des Idées, & n'ai osé en parler qu'avec doute; mais ayant considéré avec attention ce qu'il a écrit depuis, dans ses Méditations Chrétiennes & dans sa Réponse, je me suis trouvé invinciblement porté à croire, que c'est son vrai sentiment quant au fond, quoiqu'il puisse l'embarrasser de quelques subtilités, que je n'ai pas encore découvertes.

AVIS.

J'en ai apporté les preuves dans le VI & dans le IX Exemple. Elles m'ont paru convainquantes, & cependant, si on peut me faire voir que j'ai pris pour évident ce qui ne l'est pas, ou si lui-même désavoue ce sentiment, nettement & sans équivoque, en donnant de bonnes réponses à ce qui porte naturellement à le lui attribuer, je changerai sans peine de pensée. Ce ne laissera pas néanmoins d'être une chose avantageuse à l'Eglise, d'avoir tiré de lui cette confession, & d'avoir levé par-là, le scandale qu'auroient pu donner ses propositions ambigues, s'il se trouvoit qu'elles n'eussent été qu'ambigues.

Mais je ne doute point qu'on ne me fasse la justice de croire, qu'en cela, & en toute autre chose, si je m'étois trompé en rapportant sa doctrine, ç'auroit été de bonne foi : car je proteste devant Dieu, que je me suis toujours trouvé très-éloigné, & que je le suis encore plus que jamais, de déguiser ou d'altérer les sentiments de mes adversaires, ou de les rapporter infidellement, en quelque maniere que ce soit.

J'ai encore à avertir, que je promets dans la Lettre une seconde Défense, sur ce que l'Auteur de la Réponse me veut faire passer pour un Dogmatiste touchant la Grace & la Prédestination. Mais, ayant montré cette Lettre, depuis qu'elle est imprimée, à quelques-uns de mes amis, ils m'ont représenté, que j'y en dis assez pour ruiner cette vaine accusation, à l'égard de toutes les personnes intelligentes, & que je ferai mieux de réserver ce que j'en voudrois dire davantage, pour la réfutation de son nouveau Systême de la Nature & de la Grace.

LETTRE
DE
M. ARNAULD,
DOCTEUR DE SORBONNE.

[le Marquis de Roucy.]

VII. Cl. N°. VI.

*A Monsieur ***. sur la Réponse au Livre des Idées.*

JE viens présentement, Monsieur, de recevoir *la Réponse au Livre des Idées*, par le Libraire qui l'a imprimée, qui me témoigne, par un billet fort civil, du 25 Décembre, que je n'ai reçu que le 6 de Janvier, que *c'est un ouvrage de M. Mallebranche, qui lui a ordonné de me le faire tenir.*

Comme c'est vous, Monsieur, à qui j'ai adressé le livre auquel on répond par celui-là, la premiere pensée qui m'est venue, en lisant la lettre du Libraire, qui me l'envoyoit de la part de l'Auteur, a été de vous prier d'avoir la bonté de faire à notre Ami mes remerciements pour son présent. Mais dès que j'eus ouvert le livre, & que j'en eus lu les premieres lignes, je vis tout d'un coup que ce n'étoit plus cela :

Sensi medios delapsus in hostes.
Improvisum aspris veluti qui sentibus anguem
Pressit humi nitens, trepidusque repente refugit
Attolentem iras, & cærula colla tumentem.

J'aurois été satisfait si j'y avois au moins trouvé quelques marques de notre ancienne amitié, quand elles auroient été entre-mêlées de quelques plaintes honnêtes, s'il avoit cru avoir lieu d'en faire, comme cela peut arriver aux meilleurs amis, entre lesquels il peut survenir de petites dissentions. Mais, loin de cela, j'ai été surpris d'y rencontrer d'abord, pour toute civilité, & encore plus dans la suite, lorsque je l'ai parcouru, des reproches personnels, aigres & envenimés, tout-à-fait hors de propos, qui ont aussi-peu de rapport à la matiere des Idées qu'à la guerre contre le Turc, & qui ne sont fondés que sur les jugements du monde les plus téméraires, & qu'on

devoit le moins attendre de la piété d'un Prêtre, & de l'honnêteté VII. Cl.
d'un ami, qui auroit encore quelque respect pour une amitié passée, N°. VI.
à laquelle il auroit voulu renoncer.

Il débute par fouiller dans mon cœur ; & il prétend y avoir trouvé, que je n'ai fait ce livre *des Idées*, que par le *chagrin* que j'ai contre lui. Il conclut de-là, qu'il ne me répond, que parce que je suis *un trop illustre Critique*; mais que, sans cela, il n'en auroit pas pris la peine ; parce qu'il y a long-temps qu'il a protesté, *qu'il ne répondroit point à tous ceux dont les discours lui donneroient quelque sujet de croire, qu'il y a quelque autre chose que l'amour de la vérité qui les fait parler*. On ne voit pas que cette protestation soit fort raisonnable : car si l'éclaircissement de la vérité demande que nous satisfaisions aux difficultés qu'on nous propose, qu'est-il nécessaire de deviner les intentions de celui qui les propose, pour lui répondre, s'il le fait par l'amour de la vérité, & ne lui répondre point, si quelque chose nous fait croire, que ce n'est pas cela qui le fait parler. Mais, que cette protestation soit raisonnable ou non, il en a eu besoin, pour faire entendre, qu'il me faisoit grace en me répondant ; parce qu'il avoit sujet de croire, que ce n'étoit pas l'amour de la vérité qui m'avoit fait faire ce livre, mais que c'étoit le chagrin que j'avois conçu contre lui.

On pourroit s'imaginer que cela lui est échappé dans la premiere chaleur de la composition, & pour n'avoir su comment entrer en matiere. Mais il a donné bon ordre qu'on ne pût avoir de lui cette pensée. Il seroit fâché que l'on crût que ses injures ne fussent pas bien préméditées. C'est pourquoi il a employé son premier Chapitre à chercher des preuves de mon *chagrin*; & ce n'est pas sans raison, qu'il a voulu qu'on ne doutât pas de cette grande vérité, qui lui étoit si nécessaire pour bien soutenir sa bizarre Philosophie des *Etres représentatifs*; car ce reproche de *chagrin* lui est pour cela d'un merveilleux usage : c'est le plus grand fondement de toutes ses autres injures, & le sel qui assaisonne toutes ses solutions. S'il se trouve convaincu de *variations*, de *contradictions* & d'*absurdités* manifestes, le plus fort de sa réponse, est, *que je suis un ami piqué, qui lui fais dire à tous moments des extravagances, pour contenter mon chagrin*. S'il ne peut se défaire autrement de ce que je lui ai fait voir être insoutenable dans son systême des Idées, qu'en prétendant que ce ne sont pas ses vrais sentiments que j'ai combattus, il croit l'avoir bien prouvé, en disant, *que je n'y ai point donné la moindre atteinte, faute de les bien concevoir, & d'écouter trop mon* CHAGRIN, *qui m'en empê-*

VII. Cl. N°. VI. *choit.* Enfin, ce *chagrin* revient à tout, remédie à tout, & rétablit heureusement tout ce que j'avois renversé dans ce palais fantastique des êtres représentatifs.

Mais il n'a pas jugé que ce fût assez de m'accuser de ce *chagrin*, qui pourroit n'être qu'un mouvement passager, qui ne me décrieroit qu'au regard du Livre que j'ai fait contre ses Idées, il a pensé qu'il étoit bon de m'attribuer une disposition permanente, opposée à l'attachement inviolable qu'un Théologien & un Prêtre doit avoir à la vérité, préférablement à toutes choses. C'est ce qu'il fait, en me représentant comme possédé de l'amour d'un rang, qu'il me donne dans un parti, engagé, à ce qu'il prétend, dans des *sentiments dangereux;* comme on parleroit d'un Ministre, que l'on croiroit être incapable de se convertir, parce qu'il ne pourroit se résoudre de décheoir de l'autorité qu'il auroit acquise parmi ceux de sa Religion. Il donne de moi la même idée, quand il témoigne, qu'il avoit raison de craindre, que je ne me rendisse pas à ces grandes vérités, que le Verbe éternel lui a révélées; parce *qu'il savoit bien ce que pouvoit sur mon esprit la considération où je suis, dans un parti qui m'a toujours regardé comme le généreux défenseur des sentiments contraires aux siens.* Et c'est ce qu'il dit encore, d'une maniere plus claire, plus dure & plus outrageuse, & d'un style qui ne conviendroit qu'à un Prophete, envoyé extraordinairement de Dieu, pour soumettre tous les Théologiens de l'Eglise à de nouvelles lumieres touchant la grace. " En vérité dit-il, Monsieur, je plains notre ami, s'il est si fort vendu à l'amitié de certaines gens, ou tellement esclave du rang qu'il tient dans l'esprit de ses Disciples, qu'il sacrifie la vérité pour conserver la place qu'il a dans leur esprit & dans leur cœur. Quoiqu'il écrive utilement contre les hérétiques, il travailleroit bien plus utilement pour la Religion, & pour ceux qu'il abuse depuis si long-temps, si, quittant ses préjugés, il examinoit de nouveau ses sentiments sur la Grace, par les ouvrages de S. Augustin & des autres Peres, par le Concile de Trente, & PAR LE SECOURS DES LIVRES QU'ON A FAITS, POUR LUI MONTRER QU'IL SE TROMPE". Je laisse-là, pour le présent, les autres égarements de ce discours : j'en pourrai parler ailleurs. Je m'arrête seulement à ce qu'il prétend, que la cause de ce que je ne me rends pas à la force invincible de ses beaux livres, qui m'ont montré que je me trompois; c'est-à-dire, de son Traité de la Nature & de la Grace, & de ses Méditations Chrétiennes, c'est que je suis *si fort vendu à l'amitié de certaines gens, ou tellement esclave du rang que je*

page 32.

tiens dans l'esprit de mes Disciples, que je sacrifie la vérité, pour conserver la place que j'ai dans leur esprit & dans leur cœur. VII· Cl. N°. VI.

Vous jugez bien, sans doute, Monsieur, aussi-bien que moi, qu'il ne pouvoit déclarer plus hautement, qu'il vouloit bien que je susse, qu'il renonçoit à mon amitié, & que, s'il m'avoit fait donner sa Réponse par son Imprimeur, ce n'étoit pas comme un présent; mais comme une déclaration de guerre ouverte.

Cependant il n'en est pas demeuré-là. Comme il s'est figuré qu'il avoit en moi deux ennemis à combattre; ma personne & ma réputation, & que ce dernier ennemi lui étoit le plus redoutable, c'est celui aussi qu'il a pris plus à tâche de détruire. Ce ne sont point des fictions pour le rendre ridicule, ce sont ses propres pensées. C'est ce qu'il vous dit, Monsieur, en ces mêmes termes, en la page 45. " Vous devez, Monsieur, prendre garde, que j'ai sur les bras deux puissants adversaires, M. Arnauld & sa réputation. M. Arnauld, la terreur des pauvres Auteurs; mais qu'on ne doit pas néanmoins craindre beaucoup, lorsqu'on défend la vérité : & sa réputation, qu'on a grand sujet d'appréhender, quelque vérité qu'on soutienne; parce que c'est un fantôme épouvantable, qui le précede dans les combats, qui le déclare victorieux, & par lequel je suis déja, depuis trois ans, au nombre des vaincus". Il ne faut donc pas s'étonner s'il a fait ses plus grands efforts contre l'ennemi qu'il a le plus craint, s'il a mis tout en œuvre, pour empêcher que ma *réputation ne dominât dans l'imagination d'une infinité de gens*, & ne les fît entrer *machinalement* dans mes pensées, & s'il s'est imaginé, qu'il rendroit un grand service à Dieu, s'il ruinoit cette réputation *nuisible à la vérité*; c'est-à-dire, à ses nouvelles visions, qu'il a entrepris de faire adorer par toute la terre, comme la vérité même.

Voilà ce qui lui a fait prendre, pour me flétrir & pour me perdre de réputation, le conseil le plus malhonnête & le moins sage, le plus mal concerté & le plus mal exécuté qui fut jamais.

Ce conseil a été, de me faire passer pour un *Dogmatiste*, & de m'en attribuer tous les caracteres.

Il ne fait point de façon de me donner cette qualité : *Lui*, dit-il, *qui dogmatise*; comme si c'étoit la chose du monde la plus connue & la plus constante. page 41.

Il m'en attribue aussi les caracteres, dont le premier est, d'avoir des Disciples, qu'on fasse entrer dans des sentiments particuliers à celui qui dogmatise. Et c'est ce que je vous ait déja fait voir qu'il assuroit avec une hardiesse incoyable, jusques à dire, que c'est parce

VII. Cl. N°. VI. que *je suis esclave du rang que je tiens dans l'esprit & dans le cœur de mes Disciples*, *que je sacrifie la vérité* à ces vues d'orgueil & d'ambition : & il passe plus loin, en un autre endroit, où il ne craint
page 5. point de dire, *qu'il y a bien des gens qui vivent tranquillement dans une opiniâtreté malheureuse*, *sous l'autorité infaillible de M. Arnauld.*

C'est déja marquer ce qui restoit pour achever le portrait d'un Dogmatiste, qui est, que ce qu'il enseigne à ses Disciples soit tel, que ce soit *vivre tranquillement dans une opiniâtreté malheureuse*, que d'y demeurer attaché. Mais que faut-il pour cela ? Il a eu soin de le marquer, en disant, que, dogmatiser, c'est faire de nouveaux dog-
page 41. mes. *Lui*, dit-il, *qui dogmatise : car c'est dogmatiser que de faire des dogmes nouveaux.* Et c'est aussi ce qu'il n'a pas manqué de m'attribuer dès le troisieme Chapitre de sa Réponse.

Mais où trouver ces *dogmes nouveaux*, dont M. Arnauld ait fait des leçons à ses Disciples, & des dogmes qui me soient particuliers, & si certainement méchants, qu'ils aient été frappés d'anathême par le Concile de Trente. L'Auteur de la Réponse n'a pu prendre le dessein de les chercher, & d'en faire une épisode de son ouvrage, sans faire voir à tout le monde, qu'il n'avoit guere de bon sens : car rien en pouvoit-il être plus éloigné, & marquer une passion plus maligne, que de mêler cette accusation, *de nouveaux Dogmes* Théologiques, dans une dispute de Philosophie, où on l'avoit convaincu de beaucoup d'absurdités; que de quitter le livre auquel il avoit à répondre, pour aller chercher, dans un autre, une récrimination odieuse, & de choquer le jugement public, en prétendant avoir trouvé ce sujet de récrimination dans la Réponse à M. Mallet, que l'on sait avoir été généralement estimée en France, au Pays-bas & à Rome ? Il devoit au moins réserver cela pour le temps où l'on auroit pu être en contestation avec lui sur le sujet de la Grace. Mais on ne devoit pas s'attendre, qu'il exécutât avec sagesse, ce qu'il avoit entrepris avec si peu de lumiere : car tout autre que lui ne se seroit jamais fatigué l'esprit, pour trouver, dans les livres que j'ai fait touchant la Grace, des erreurs frappées d'anathême par le Concile de Trente. La proposition de la chûte de S. Pierre avoit été trop bien défendue, pour pouvoir, de nouveau, être mise en jeu. Les Jésuites mêmes, dans le plus fort des contestations, ne s'y sont pas arrêtés. Et, faute d'autres hérésies à nous objecter, ils ont été réduits à ne nous reprocher que celle du fait de Jansénius.

Mais pour le P. Mallebranche, cela ne lui a pas été difficile. Il a trouvé dans la Réponse à M. Mallet, *que la Grace efficace par elle-*

même, qui fait que nos mérites sont des dons de Dieu, est le fondement VII. Cl.
de la Prédestination gratuite. J'en ai été surpris, dit-il, *je l'avoue.* On N°. VI.
ne s'en étonne pas : car on sait qu'il a plus de soin de méditer sur des questions abstraites & métaphysiques, que de s'informer de ce qui se lit dans l'Ecriture & dans les Peres, & de ce qui se passe dans l'Eglise. Il n'est donc pas étrange qu'il n'ait pas su, que ce qui lui a paru *un nouveau dogme*, est une vérité aussi ancienne que l'Eglise; qu'elle se soutient tous les jours en Sorbonne, & que je l'y ai soutenue il y a près de cinquante ans, dans une acte dédié à l'Assemblée générale du Clergé de France de l'année 1635, & qui fut honoré de la présence de la plupart des Evêques de cette Assemblée.

Qu'il n'ait pas su, que je l'ai encore soutenue, & j'ose dire démontrée par S. Augustin, il y a quarante ans, dans une Analyse du Livre de la Correction & de la Grace, imprimé en latin & en françois.

Qu'il n'ait pas su, que, pendant les dernieres contestations, nous avons toujours posé, comme une chose indubitable, dont nous avons fait convenir nos adversaires, (*a*) que la Prédestination gratuite, & la Grace efficace par elle-même, opposée à celle qui a effet, ou n'a pas d'effet, selon qu'il plaît à la volonté, sont des doctrines certainement orthodoxes, & qu'on ne peut accuser d'aucune erreur. Ce qui est si vrai, que ces deux vérités se soutiennent encore par de savants Jésuites, dans leurs plus fameux Colleges, comme il paroît par une These de leur College Romain, de l'an 1674, dont je mettrai l'extrait à la fin de cette lettre.

Qu'il n'ait pas su, que, dans sa propre Congrégation, le P. Amelotte, qu'il ne mettra pas sans doute au nombre de mes Disciples, n'a pas seulement enseigné ces deux mêmes vérités dans son Abrégé de Théologie, dédié à M. l'Archevêque de Paris, mais qu'il a même soutenu, après le Cardinal Bellarmin, qu'elles ne devoient pas être regardées comme l'opinion de quelques Docteurs, mais comme faisant partie de la foi de l'Eglise Catholique.

Qu'il n'ait pas su, pour sortir de la France, qu'il y a près de cent ans, que les deux savantes Facultés de Théologie, de Louvain & de Douay, les ont prises pour le fondement de leurs célebres Censures contre Lessius, sur lesquelles les Docteurs de Louvain, dans leur dernier voyage à Rome, ayant demandé le jugement du S. Siege, il leur a été répondu, après un sérieux examen, qu'il n'y avoit rien dans ces Censures qu'ils ne pussent soutenir.

Et enfin, qu'il n'ait pas su, que, non seulement tout l'Ordre de

(*a*) *Cela paroît par les aveux du P. Annat, qu'on trouvera dans les Disquisitions de Paul Irenée.*

VII. Cl. N°. VI. S. Dominique, mais plusieurs autres encore, ne souffrent point qu'on enseigne parmi eux d'autre doctrine, comme étant certainement & incontestablement celle de S. Augustin & de S. Thomas.

Liv. 9. Chap. I. Mais ce qui est plus étrange à l'égard de ce dernier, est, qu'ayant pris occasion de la Réponse de M. Mallet, de me traiter de *Dogmatiste, qui avance des Dogmes nouveaux*, il ait oublié ce qu'il doit avoir vu dans cette Réponse, que le Général des Augustins, qui est toujours à Rome & sous les yeux du Pape, a fait, il y a peu d'années, un Décret, publié, imprimé & envoyé par-tout, par lequel il ordonne à tous les Théologiens de son Ordre, *de ne point enseigner d'autre doctrine que celle de S. Augustin touchant la prédestination à la gloire avant la prévision de nos mérites, comme étant la source, l'origine & la cause de tous nos mérites, & touchant la grace efficace par elle-même, par laquelle Dieu opere en nous non seulement de vraies révélations, mais aussi toutes nos bonnes volontés, depuis le commencement de notre conversion jusqu'à la persévérance finale, selon cette parole de l'Apôtre : c'est Dieu qui opere en nous le vouloir & l'action, selon qu'il lui plaît.*

C'est donc le peu de soin qu'il a pris de s'instruire des matieres de la Grace, qui lui a fait croire que j'ai avancé un dogme nouveau, & qui m'est particulier, sur la Grace & la Prédestination.

Et on ne peut encore attribuer qu'à la même négligence, la hardiesse qu'il a eue, de faire frapper d'anathême ce prétendu nouveau dogme par le Concile de Trente ; n'ayant à alléguer pour cela, qu'un Canon falsifié par le retranchement de ces paroles ; *sed velut inanimè quoddam nihil omnino agere, merèque passivè se habere*, qui font voir manifestement, qu'il n'y est rien défini que contre les Luthériens, qui, au commencement de leur secte, nioient entiérement le libre Arbitre dans les œuvres de la Grace ; parce qu'ils prétendoient, que c'étoit Dieu qui faisoit tout, & que nous ne faisions que patir, comme auroit fait une chose inanimée. Un Ecolier en Théologie de deux ou trois ans, n'auroit pas ignoré cela. Mais ceux qui sont un peu instruits de ce qui s'est passé à Rome dans la célebre Congrégation *de Auxiliis*, auroient su encore, que les Jésuites ayant allégué ce Canon en faveur de leur Grace Molinienne, qui a effet ou n'a pas d'effet selon qu'il plait à la volonté, les Dominicains firent voir, qu'ils abusoient du Concile ; & cette vaine prétention de leurs adversaires fut rejetée par les Consulteurs.

Soto, de nat. & grat. l. 1. cap. 15.

Enfin, je n'ai eu garde d'être surpris, de voir lancer contre moi cet anathême du Concile, par ce nouveau protecteur de la Grace Molinienne,

linienne, puisqu'il y a quarante ans que ce même Canon, tronqué & falsifié de la même sorte, m'ayant été objecté par M. Habert, Théologal de Paris, & depuis Evêque de Vabres, je fis voir, dès ce temps-là, dans la seconde Apologie pour M. l'Evêque d'Ypres, Liv. 3. ch. 29, que rien ne pouvoit être plus foible que cette allégation du Concile, contre l'efficacité de la grace de Jesus Christ, soutenue unanimement par toute l'Ecole de S. Thomas, & par les plus savants Théologiens de l'Eglise. VII. Cl. N°. VI.

Mais quoi! Pour savoir ces faits, il faut avoir lu : & les Méditatifs ne lisent guere; parce qu'ils négligent les faits, pour ne s'occuper que des vérités éternelles & immuables.

Ces deux points, Monsieur; l'un, qui regarde mes mœurs, & l'autre ma foi, sont à mon égard la plus considérable partie de ce nouveau livre; parce que, dans le rang qu'il a plu à Dieu que je tinsse dans son Eglise, de Prêtre & de Docteur, ce ne seroit pas une patience chrétienne, mais une négligence blâmable, de souffrir qu'une diffamation, si publique & si mal fondée, pût faire impression sur l'esprit de ceux qui ne me connoissent pas, ou donner occasion aux hérétiques de Hollande, qui font livres sur livres, pour me déchirer avec des emportements furieux, d'ajouter à leurs autres injures, les reproches, qu'ils diront que me fait mon ami même, en me représentant comme un Dogmatiste, qui n'est attaché à ses sentiments que par la secrete ambition d'être le Chef d'un parti, & qui n'écrit que par chagrin, & sans aucun amour pour la vérité,

Je pourrai faire sur cela deux sortes d'Apologies. L'une, pour justifier la droiture de mon cœur contre les injures personnelles de cette Réponse. L'autre, pour effacer la tache honteuse d'un Dogmatiste, qui soutiendroit de nouveaux dogmes, frappés d'anathême par les Conciles.

Cela m'a paru plus important que de lui repliquer aussi-tôt sur la matiere des Idées. Mais comme il a fait connoître, par sa Réponse, qu'il est d'humeur à prendre avantage de tout, pour ne lui pas donner lieu de chanter de vains triomphes, de ce qu'on ne se seroit attaché qu'aux incidents de son dernier livre, sans l'attaquer dans le fond, je vous supplie, Monsieur, de trouver bon, que je m'arrête ici un peu plus long-temps que je n'avois eu dessein quand j'ai commencé à vous écrire, & que ce soit comme une seconde partie de cette lettre, dans laquelle je vous ferai voir, par trois considérations, qu'il sera si facile à toutes les personnes d'esprit, de reconnoître la foiblesse de sa Réponse, avant même qu'on en fasse une entiere réfutation, qu'on jugera sans

VII. Cl. N°. VI. peine, que le public s'en pourra passer, ou au moins l'attendre sans impatience.

Premiere Considération.

La premiere considération est, que ce qui est dans la Réponse sur cette matiere, est si embarrassé & si confus, & laisse tellement ce que j'en ai dit dans toute sa force, que toute la grace que je demande à ceux qui voudront lire ce nouveau livre, est, que ce soit en le conférant avec le mien, & qu'ils prennent garde de ne se pas laisser éblouir par la fierté & la confiance, que l'Auteur de la Réponse témoigne, lorsqu'il se sent le plus foible; mais de considérer avec attention à quoi il avoit à répondre, & comment il y répond : car je suis assuré, que, pour peu qu'on y fasse attention, on trouvera, qu'il a été dans l'impuissance de rien opposer aux endroits les plus importants du livre des Idées. Lisez, je vous prie, le Chapitre IV. Le seul titre fait voir la nécessité qu'il avoit d'y répondre; puisqu'on promet d'y montrer, que ce qu'il dit de la nature des idées, n'est fondé que sur les préjugés de l'enfance. Cependant il n'y répond rien du tout. Lisez le VI. La maniere dont nous voyons les choses dans les Idées y est très-nettement expliquée. Il déclare, *qu'il le passe, parce que le* page 140. *dégoût l'a pris de répondre à des discours qui ne prouvent rien.* Lisez le X, qui est la quatrieme Démonstration. Il l'a jointe à la cinquieme; afin qu'on ne s'apperçût pas si aisément qu'il n'avoit rien à dire sur la quatrieme, qui est la plus convainquante. Lisez le XXI. Il le laisse là tout entier, ensuite d'une petite préface injurieuse, où il reproche à *M. Arnauld, que, s'étant mis un peu sur le tard à philosopher, il n'est pas étrange qu'il ne prenne pas bien le sens de ceux qui méditent.* Lisez les Chapitres XXIII & XXIV, qui contiennent 45 pages, parce qu'on y réfute toutes les méchantes preuves qu'il avoit apportées dans la *Recherche de la Vérité*, pour montrer que nous avons une idée claire de l'étendue, & que nous n'en avons point de notre ame. Au lieu d'y répondre, il promet en l'air qu'il réfutera cela dans un autre ouvrage. Lisez aussi le XXV, & vous jugerez s'il l'a dû passer sans en dire le moindre mot.

On trouvera, qu'à l'égard des Chapitres mêmes auxquels il prétend avoir répondu, il le fait si *cavaliérement*, comme il dit lui-même, qu'il ne satisfait solidement à aucune difficulté, & que souvent, de cinq ou six choses importantes, traitées dans un Chapitre, il n'a parlé que d'une ou deux, & encore fort légérement. On peut voir, par

exemple, le Chapitre XII des Idées, qui marque cinq ou six de ses variations ou contradictions en choses importantes. Il prétend y répondre dans son XIV. Chapitre. Il dit un mot de la premiere, & la résout fort mal. Après avoir proposé la difficulté sur la seconde, toute la réponse qu'il y donne, est, *qu'il croiroit se rendre ennuyeux & ridicule de répondre sérieusement à ces vétilles.* Et pour toutes les autres, la réponse est encore plus courte; car elle ne consiste qu'en ces paroles. *La reste du Chapitre est de même force.* On peut voir aussi le Chapitre XIV, qui est de 22 pages, réfuté en 7 pages par son XVI Chapitre. Il feint que je fais l'embarrassé, lorsque je représente ses embarras: & les 13 dernieres pages de ce Chapitre, étant ce qu'il y a de plus considérable, parce que j'y montre, d'une part, qu'on ne peut mettre *formellement* en Dieu *l'étendue intelligible*, de la maniere qu'il la décrit, que cela ne soit indigne de Dieu; & de l'autre, que bien des choses font voir qu'il croit qu'elle y est *formellement.* Il emploie, pour répondre à tout cela, la seule page 192, ou plutôt cinq ou six lignes de cette page, si énigmatiques, qu'il paroît que tout son soin a été que l'on n'y pût rien comprendre. VII. Cl. N°. VI.

On trouvera, qu'au lieu de réfuter l'éclaircissement que j'avois donné à cette matiere des Idées, ou d'en convenir, il ne tâche qu'à l'obscurcir, par ses pensées bizarres & confuses, en répétant tout ce qu'il en a dit en d'autres livres; comme si c'étoient des oracles, auxquels tout le monde fût obligé de se rendre. C'est ce qu'il fait d'une maniere fort ennuyeuse dans les quatre premiers Chapitres de la Réponse, depuis qu'il est entré en matiere, le V. VI. VII. VIII.

On trouvera, qu'au lieu d'exprimer mes sentiments par mes propres termes, qui sont clairs & intelligibles, il m'en prête de sa façon, d'obscurs & d'ambigus, pour m'attribuer, par la plus mauvaise foi du monde, la quatrieme de ces cinq manieres, dont on pourroit croire, selon lui, que l'on voit les choses par des *êtres représentatifs*; qui est, *que notre ame a en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans les corps, & qu'ainsi elle les voit dans ses propres perfections.* Je dis qu'il m'attribue cela dans son V. Chapitre, par la plus mauvaise foi du monde, puisqu'il sait bien que j'ai traité de chimeres toutes ces cinq manieres de voir les choses par des *êtres représentatifs.*

On trouvera, que, ne pouvant soutenir les faux principes par lesquels il avoit tâché de prouver généralement la nécessité prétendue, de voir les corps par des êtres représentatifs; distingués des perceptions, dont le principal étoit, que les corps *ne peuvent être inti-*

VII. CL. N°. VI. *mément unis à notre ame*, en étant même *souvent très-éloignés, comme le soleil & les étoiles*, il a été réduit à nier, qu'il eût pris cela pour principe; en disant, tantôt, qu'il n'en avoit parlé que selon le sentiment des Philosophes qu'il vouloit réfuter, & tantôt, que ç'avoit été par raillerie, qu'il avoit dit, *que notre ame ne sortoit pas du corps pour aller voir le soleil.* Mais rien n'est moins sincere que cette dénégation, comme on le voit sans peine par les deux passages de son Livre de la Recherche de la Vérité, que j'avois rapportés dans le Chapitre IV, page 195 & 196, & sur-tout par le dernier, où, en voulant établir le besoin que nous avons *d'êtres représentatifs* pour voir les corps, il se sert de deux raisons. *L'une, qu'ils ne peuvent être unis à notre ame* : l'autre, qu'il exprime en ces termes : *outre que nos ames ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, & que* PAR CONSÉQUENT (NB) *elles ne peuvent voir les corps de* DEHORS, QUE PAR DES IDÉES QUI LES REPRÉSENTENT. *C'est de quoi* TOUT LE MONDE *doit tomber d'accord.* Est-ce ne parler que selon le sentiment des autres? Est-ce là ne point prendre l'éloignement des corps pour un principe qui nous oblige d'admettre des idées qui les représentent; c'est-à-dire, des êtres représentatifs, distingués des perceptions?

On trouvera que sa mauvaise foi ne lui sert de rien, & n'empêche point que je n'aie fort bien fait voir la fausseté de sa proposition générale, qu'il a prise pour fondement de sa Philosophie des Idées; *que nous avons besoin, pour voir les corps, d'êtres représentatifs, distingués des perceptions* : car je ne me suis engagé, sur cela, à la fin du VI Chapitre, qu'à montrer deux choses. L'une, *que tous les principes & toutes les preuves sur lesquelles on a bâti cet édifice des êtres représentatifs n'ont rien de solide* (& c'est ce que j'ai fait voir dans les deux premieres Démonstrations.) L'autre, *que nous n'en avons nulle nécessité, pour connoître les choses que Dieu a voulu que nous connussions* : & c'est ce que j'ai traité dans les trois dernieres. Or il n'a osé nier que je n'aie bien détruit, dans les deux premieres, & à la fin de la cinquieme, ce qu'on a pris pour principe de la nécessité de ces *êtres représentatifs*; mais il dit seulement, que ce n'est pas sur cela qu'il s'est appuyé. J'ai donc de mon côté tout ce que j'ai prétendu : & tout ce qu'il gagne du sien, est, de pouvoir dire, qu'il a avancé cette proposition générale, de la nécessité des *êtres représentatifs*, non pour avoir été trompé par de faux principes, qu'il auroit pris pour vrais; mais en ne s'appuyant sur aucun principe : ce qui est encore plus indigne d'un Philosophe.

On trouvera enfin, pour passer bien d'autres choses, que, dans une dispute philosophique, il s'avise de vouloir faire le Théologien, après

avoir fait le Philoſophe dans une matiere auſſi théologique qu'eſt la conduite de Dieu dans la diſpenſation de ſes graces, & qu'il paie le monde de ſpiritualités mal entendues, & de paſſages de S. Auguſtin, qui, de quelque maniere qu'on les entende, ſont très-éloignés d'appuyer ſon opinion, de la vue des corps dans une étendue intelligible infinie, qui eſt Dieu même, qu'il nous paie, dis-je, de fauſſes ſpiritualités, lorſque la raiſon lui manque au beſoin, & ne lui fournit plus rien de quoi ſoutenir ſa prétendue néceſſité, de voir les corps dans l'étendue intelligible infinie, qui eſt Dieu même; comme ſi on ne lui pouvoit pas dire, ce que le ſaint homme Job diſoit à ſes amis : *numquid Deus indiget veſtro mendacio, ut pro illo loquamini dolos.* VII. Cl. N°. VI.

Seconde Considération,

La ſeconde conſidération, qui peut rendre moins néceſſaire la Replique à cette Réponſe, eſt, qu'on n'a guere beſoin de réfuter un homme, qui, dans ſon livre même, donne cauſe gagnée à ſon adverſaire. Or c'eſt ce que fait l'Auteur de la Réponſe aux Idées, en déclarant, en pluſieurs endroits, que j'ai gagné mon procès contre lui, & qu'il n'a plus rien à dire, ſi je puis montrer, que les *perceptions que notre ame a des objets, ſont eſſentiellement repréſentatives de ces objets.*

Il le fait principalement dans ſon Chapitre X, où il examine deux définitions de mon V. Chapitre, la VI. & la VII. Voici la ſixieme. " J'ai déja dit, que je prenois pour la même choſe la *perception* & l'*idée.* Il faut néanmoins remarquer, que cette choſe, quoique unique, a deux rapports : l'un à l'ame, qu'elle modifie : l'autre à la choſe apperçue, en tant qu'elle eſt *objectivement* dans l'ame, & que le mot de *perception* marque plus directement le premier rapport, & celui d'*idée* le dernier. Ainſi la *perception* d'un quarré, marque plus directement mon ame comme appercevant un quarré : & l'*idée* d'un quarré, marque plus directement le quarré, en tant qu'il eſt *objectivement* dans mon eſprit ".

Ecoutons maintenant ce que l'Auteur de la Réponſe dit ſur cela. *Certainement il faut être étrangement préoccupé de ſon ſentiment, & l'avoir bien peu examiné, pour ne pas voir qu'on le ſuppoſe, lorſqu'on prétend faire des définitions pour en convaincre les autres.* C'eſt-à-dire, qu'il avoue, que ce qui eſt dit dans cette VI. définition, *que nos perceptions ont deux rapports : l'un à l'ame, qu'elles modifient ; & l'autre à l'objet, qu'elles repréſentent*, ne ſauroit être vrai, qu'il ne ſoit vrai,

VII. Cl. *que notre esprit n'a point besoin, pour connoître les choses matérielles, de*
N°. VI. *certains êtres représentatifs, distingués des perceptions*; mais que j'ai tort de supposer comme vrai, ce que j'ai mis dans cette VI. définition, au lieu que je le devois prouver, comme étant ce qu'il me contestoit.

Ce qu'il dit sur la septieme définition est encore bien plus net. Voici cette VII. définition. " Ce que j'entends par des *êtres représentatifs*, en tant que je les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées, *prises* pour des perceptions : car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalités représentatives ; puisque je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait réflexion sur son esprit, *que toutes nos perceptions sont essentiellement représentatives* ". Il faut remarquer, qu'il y a une faute d'Imprimeur ou de Copiste dans l'endroit de la Réponse où ce passage est rapporté ; car il y a, que toutes nos *modalités sont représentatives*, ce qui n'est pas vrai ; au lieu qu'il y a dans le livre des Idées, *que toutes nos perceptions sont représentatives.*

Voyons maintenant ce qu'il répond à celà. Rien n'est plus décisif pour me donner gain de cause.

Vous voyez, dit-il, *qu'il suppose ce qui est en question : car*, S'IL EST CLAIR, *que nos perceptions sont essentiellement représentatives, sa proposition à démontrer n'a pas besoin de preuves :* IL SERA CLAIR *que notre esprit n'a pas besoin, pour connoître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs, distingués des perceptions.*

Je n'en veux pas davantage. Il ne pouvoit mieux faire pour prononcer son arrêt contre lui-même. C'est comme si un Géometre avoit réduit son adversaire à parler ainsi : quand vous dites *qu'il est clair qu'il n'y a point de tout qui ne soit plus grand que sa partie*, vous supposez ce qui est en question : car j'avoue, que, s'il étoit clair qu'il n'y eût point de tout qui ne fût plus grand que sa partie, ce que vous prétendez contre moi seroit clair aussi. Que diroit-on d'un Géometre qui en seroit réduit là ? Ne passeroit-il pas pour un homme qui auroit l'esprit si bouché, qu'il n'y auroit plus rien à lui dire ? Je soutiens que c'est où s'est réduit le P. Malebranche : car il n'y a point d'homme raisonnable qui ne reconnoisse, s'il y veut faire un peu d'attention, qu'il n'est pas plus clairement enfermé dans la notion du TOUT, d'être plus grand que sa partie, qu'il est clairement enfermé dans la notion *des perceptions* que notre ame a des objets, qu'elles sont essentiellement représentatives de ces objets.

Ce ne sont pas là des choses qu'on ait besoin de prouver ; mais on

les peut rendre plus claires, & y faire faire plus d'attention par l'explication des termes. VII. Cl. N°. VI.

Je n'ai que deux choses à faire voir pour gagner mon procès contre lui, par sa propre confession. L'une ; que quand notre esprit apperçoit un nombre, un quarré, son propre corps, l'être parfait, ces *perceptions* sont des modifications de notre ame. L'autre ; que ces perceptions, qui sont des modifications de notre ame, sont représentatives de leurs objets ; que la perception d'un nombre, est représentative d'un nombre ; celle d'un quarré, représentative d'un quarré. L'un & l'autre sera bien facile. Commençons par le premier.

Quand une chose ou une substance, demeurant substantiellement la même, est tantôt d'une façon & tantôt d'une autre, on appelle ce qui la détermine à être d'une telle façon, plutôt que d'une autre, *maniere d'être*, *modalité*, ou *modification* ; car ces trois mots ne signifient que la même chose. Cela se comprendra mieux par un exemple. J'ai un morceau de cire dans ma main, que je fais tantôt rond, & tantôt quarré, ou d'une autre figure : quoique ce morceau de cire demeure toujours le même morceau de cire, j'appelle donc être rond, être quarré, ou d'une autre figure, une maniere d'être, une modalité, ou une modification de ce morceau de cire.

Or mon ame demeurant la même, pense quelquefois à un nombre ; d'autrefois à un quarré, d'autrefois à son propre corps, d'autrefois à Dieu. Il faut donc, que, penser à un nombre, à un quarré, à son propre corps, à Dieu, soient des manieres d'être, des modalités, des modifications de notre ame.

Penser à un nombre ou à un quarré, appercevoir un nombre ou un quarré, avoir la perception d'un nombre & d'un quarré, n'est que la même chose différemment exprimée.

Puis donc que, penser à un nombre ou à un quarré, est une modification de notre ame, il s'ensuit évidemment, que la perception d'un nombre ou d'un quarré, est aussi une modification de notre ame : &, par conséquent, on ne peut douter de la premiere chose que j'avois à faire voir, qui est, que toutes nos perceptions, comme est la perception d'un nombre ou d'un quarré, sont des modifications de notre ame.

La seconde ne sera pas plus difficile à montrer. On ne peut penser qu'on ne pense à quelque chose, & penser à rien, c'est ne point penser du tout ; c'est-à-dire, qu'il n'y a point de pensée qui n'ait son objet.

Il s'ensuit de-là, que toute pensée a essentiellement deux rapports.

VII. Cl. N°. VI. L'un, à l'ame, qu'elle modifie, ou dont elle est une modification; comme je viens de le faire voir: l'autre, à la chose qu'elle a pour objet. Et ainsi, quand je pense à un quarré, mon ame est modifiée par cette pensée, & le quarré est l'objet de cette modification de mon ame, qui est la pensée d'un quarré.

Or, comme j'ai déja dit, penser à un quarré, appercevoir un quarré, & avoir la perception d'un quarré sont la même chose. Donc nos perceptions ont aussi deux rapports : l'un à l'ame, qu'elles modifient; l'autre aux choses qu'elles ont pour leur objet. Et par conséquent, je n'ai rien dit dans la VI. définition, qui ne soit clair & évident. Car, pour avoir dit, que, ne prétendant marquer que la même chose par le mot d'*idée* & par celui de *perception*, il me sembloit néanmoins que le mot de *perception* marquoit plus directement le premier rapport, & celui d'*idée* le second, ce ne peut être un sujet de dispute; puisque, d'une part, ce n'est que fixer un mot à une notion particuliere, ce qui est arbitraire comme tout le monde le reconnoit, & que, de l'autre, j'ai suivi en cela l'usage des plus habiles Philosophes. Quoi qu'il en soit, ne m'arrêtant point au mot d'*Idée*, pour ne pas choquer votre ami, on ne sauroit nier, je le redis encore une fois, que toutes nos perceptions ne se rapportent en même temps à notre ame, comme en étant des modifications; & aux objets, comme étant ce par quoi nous les appercevons: *id quo intelligimus : id quo percipimus objecta.*

Or ce sont des façons de parler, qui, sous divers termes, signifient la même chose. De dire de la perception d'un quarré, que c'est ce par quoi j'apperçois un quarré, que c'est ce par quoi un quarré est objectivement présent à mon esprit, que c'est ce qui représente un quarré, ou que c'est une modification de mon ame, qui est représentative d'un quarré.

Il n'est donc pas plus clair *que le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est clair que nos perceptions, qu'on ne peut nier être des modifications de notre ame, sont représentatives de leurs objets.

On peut dire même, que c'est la clarté du dernier qui fait la clarté du premier; c'est-à-dire, qu'il n'est clair, *que le tout est plus grand que sa partie*, que parce que cela nous est ainsi *représenté* par nos perceptions, ou par nos idées, prises pour des perceptions. C'est ce qu'on a fait voir dans l'*Art de penser*, IV. Partie, Chapitre VI. On le peut voir.

En voilà assez, ce me semble, pour convaincre les plus opiniâtres. Et néanmoins je ne m'attends pas que votre ami s'y rende; car il n'a garde

garde de m'en croire, quoique je lui puisse dire, puisqu'il ne craint point de me reprocher, page 295 : *Que je suis assurément l'homme du monde le plus singulier dans mon sentiment sur la nature des idées.* C'est-à-dire, que, si on l'en croit, je suis le seul au monde qui ose soutenir, ce qui lui paroît un grand paradoxe; *que nos perceptions sont essentiellement représentatives des objets.* VII. Cl. N°. VI.

Il faut donc, Monsieur, lui faire voir que je ne suis pas *l'homme du monde le plus singulier dans ce sentiment*; mais que c'est lui qui est l'homme du monde le plus hardi à assurer les choses les plus certainement fausses.

Je pourrois lui objecter tous les Philosophes de l'Ecole, & ceux mêmes, qui, par un préjugé de l'enfance, ont recours à des êtres représentatifs, pour connoître les choses absentes : car, nonobstant cela, ils ne laissent pas d'avouer, que nos perceptions sont représentatives des objets; puisqu'ils disent tous, que *conceptus sunt signa formalia rerum.*

Mais, parce qu'il les pourroit récuser, comme n'étant pas instruits de la véritable Philosophie, ou chicaner sur la maniere dont ils entendent cela, je ne m'y arrêterai pas, & je ne lui en alléguerai que de ceux qui sont dans les mêmes principes que lui.

J'ai devant mes yeux la These d'un très-habile Philosophe de Louvain, soutenue au mois de Juillet de l'année derniere. Il fait un article exprès de cette difficulté. Je ne le rapporterai qu'en latin, parce que les termes en sont si forts, que j'aurois peur qu'il n'en fût trop blessé si je les mettois en françois.

Quomodo inextensa & indivisibilis mens concipit extensum & divisibile spatium? Ubi & in quo percipit absentia ac procul dissita corpora? Indubiè in ideis ipsorum. Sed cave, ne recentioris cujusdam somnio delectatus ideas ipsas, aliquid à perceptionibus diversum cogites; & nescio quem mundum intelligibilem menti sic applicatum ineptias, ut in eo quasi speculo vel imagine potius cuncta conspiciat. Siquidem ideæ rerum formaliter sunt earum perceptiones, nec per intuitum ab idea diversum res ut in hac expressa videtur, sed per imaginem, seu ideam, formaliter res ipsa percipitur : quamvis idea reflexè cognosci, & ita perceptionis perceptio dari possit.

Mais il dira peut-être que ce Philosophe est trop dur, & il pourra s'imaginer que je l'ai gagné.

Il lui en faut donc trouver un autre, sur qui ce soupçon ne puisse tomber, & pour qui aussi il ne puisse avoir du mépris. Il avouera, sans doute, que ces deux conditions se rencontrent en M. Descartes.

VII. Cl. N°. VI. Il sera donc propre à lui faire voir qu'il y en a d'autres que moi, qui, prenant les idées pour *des perceptions, ne doutent point qu'elles ne soient représentatives des objets* : ce qu'il avoue être le point décisif de notre différent. Je crois sans exagération, qu'on en pourroit alléguer cinquante passages de ce Philosophe. Mais en voici un, qui est si clair, & qui dit si expressément tout ce que j'ai dit dans mes deux définitions, que je ne crois pas avoir besoin d'en apporter d'autres. C'est dans sa III Méditation, où il parle fort au long des Idées, en les prenant toujours pour nos perceptions. Or voici comme il entre en discours sur cette matiere.

" L'ordre, dit-il, semble exiger, que je distribue toutes mes Pensées en de certains genres. Il y en a quelques unes qui sont comme les *images* des choses, auxquelles seules convient proprement le mot d'*idée*; comme, lorsque je pense à un homme, à une chimere, au ciel, à un Ange, à Dieu". Et plus bas " Quand je considere les idées comme étant simplement des *modifications de ma pensée*, je ne reconnois entr'elles aucune inégalité : mais, en tant que l'une *représente* une chose & l'autre une autre, elles paroissent fort différentes les unes des autres : car celles qui me *représentent* des substances, sont quelque chose de plus grand, & pour parler ainsi, contiennent en soi plus de réalité objective, que celles qui ne *représentent* que des manieres d'être, ou des accidents. Et enfin, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel & infini, qui connoît tout, qui peut tout, contient certainement plus de réalité objective, que celle qui ne *représente* que des substances finies ".

Il y a dix autres passages dans cette seule Méditation, qui font entendre la même chose.

On peut voir par-là quel peut être l'éblouissement d'esprit de l'Auteur de la Réponse, qui lui a fait dire, en la page 150; *que personne que M. Arnauld n'a jamais compris, que l'idée d'un cercle ou de l'infini fût une modification de son esprit.* Et en la page 295; *que je soutiens l'opinion la plus insoutenable qui se puisse imaginer, quand je dis, que la modalité de mon ame; c'est-à-dire, ma perception, est représentative de Dieu même, & de l'infini.* Il n'a qu'à lire encore une fois ce passage de M. Descartes, pour y trouver comme des vérités certaines & indubitables, & que les idées sont des modalités de notre ame, & qu'entre ces modalités de notre ame, il y en a qui sont *représentatives d'un Dieu souverain, éternel & infini, qui connoît tout, qui peut tout* : ce que l'Auteur de la Réponse a cru ridiculement être si absurde, qu'il lui a plu de s'imaginer, que cela ne pouvoit

tombre que dans un esprit comme le mien : au lieu que M. Descar- VII. Cl.
tes l'a cru si certain, & si important pour la Religion, qu'il n'a pas N°. VI.
fait de difficulté de dire, comme je l'avois déja rapporté dans le livre des Idées, Chapitre XXVI, " qu'en prenant le mot *d'idée*, comme il l'a pris dans ses Démonstrations, pour la perception que nous avons d'un objet, personne ne peut nier qu'il n'ait en lui l'idée de Dieu, à moins qu'il ne dise, qu'il n'entend pas ce que veulent dire ces mots, *la plus parfaite de toutes les choses que nous puissions concevoir* : car c'est ce que tous les hommes entendent par le mot de Dieu. Or, dire que l'on n'entend pas des mots aussi clairs que ceux-là, c'est aimer mieux se réduire soi-même aux dernieres extrêmités, que d'avouer qu'on a eu tort de combattre le sentiment d'un autre. A quoi je puis ajouter, qu'on ne peut guere s'imaginer de confession plus impie, que celle d'un homme qui dit, qu'il n'a point d'idée de Dieu, dans le sens que j'ai pris ce mot *d'idée*; car c'est faire profession de ne le connoître ni par la raison naturelle, ni par la foi, ni par quelque autre voie que ce soit; puisque, si on n'a nulle perception qui réponde à la signification du mot de Dieu, il n'y a point de différence entre dire, qu'on croit que Dieu est, & dire, qu'on croit que *rien* est; & ainsi on demeure dans l'abyme de l'impiété, & dans l'extrêmité de l'ignorance".

J'avois encore rapporté dans le IV Chapitre du livre des Idées, deux définitions de M. Descartes, qui contiennent la même chose. Mais c'est peut-être aussi à cause que votre ami se trouvoit trop embarrassé de ces définitions, qu'il a laissé là tout ce Chapitre IV, sans en dire un seul mot. Il s'est contenté, à la fin de son livre, de répondre *cavaliérement* à l'autorité de ce Philosophe, en se gardant bien de rapporter ce qu'on lui en avoit objecté; parce qu'il auroit été impossible d'y appliquer ses solutions. Je n'aurois pas daigné les rapporter, tant elles sont frivoles & déraisonnables, si ce n'est que j'ai cru important que le public en fût informé, afin que l'on connoisse par-là le génie de ces Philosophes Théologiens, & que l'on s'attende aux chicaneries qu'ils seront capables d'employer, pour éluder les passages des Peres les plus manifestement contraires à leurs nouveautés. Car j'avoue que cela ne leur sera pas plus difficile, que d'entreprendre de persuader le monde, que ce seroit *faire tort* à M. Descartes, de vouloir qu'il ait cru, que nos perceptions, qu'il appelle *idées*, & qu'il reconnoît expressément être des *modifications de notre ame*, sont représentatives des objets. Je marquerai à part chacune de ses défaites.

Voici la premiere. *Il est contre le bon sens & contre l'équité, de*

VII. Cl. N°. VI. *prétendre, comme fait M. Arnauld, que M. Descartes ait exclu les idées, au sens ordinaire & prétendu, que les modalités de l'ame sont essentiellement représentatives.*

Rép. Il n'est point question *d'exclure les idées au sens ordinaire.* C'est un galimatias qui ne signifie rien : mais il est plus clair que le jour, que M. Descartes a dit expressément, que les idées dont il parloit, étoient des *modifications de notre ame*, & que de ces *modifications* de notre ame, l'une *représentoit* une substance, l'autre une maniere d'être, & une autre l'être parfait & infini. Je ne connois point ce *bon sens* & cette *équité* de l'Ecole des méditatifs, qui leur fait prendre la liberté de faire dire aux Auteurs, tout le contraire de ce qu'il disent, lorsque cela ne s'accorde pas avec les opinions de leur Ecole.

II. Défaite. *Il faudroit que M. Arnauld, pour s'appuyer sur l'autorité de ce Philosophe, apportât quelques endroits de sa Métaphysique, contraires au sentiment commun, & ne se servit pas d'un terme qui a deux sens; tel que celui de perception d'un objet, ou de réalité objective, pour assurer que ce Philosophe l'entendoit comme lui.*

Réponse. Nouveaux galimatias, qui ne mériteroit pas de réponse. M. Descartes a philosophé comme si jamais personne n'avoit philosophé avant lui, & ainsi il n'a point regardé si ce qu'il disoit étoit pour ou contre les sentiments communs : mais il a eu le don de s'expliquer fort clairement. Et rien aussi n'est plus clair que les deux passages de la Métaphysique de ce Philosophe, que j'ai rapportés dans le VI. Chapitre du livre des Idées, aussi-bien qu'un troisieme, que j'ai rapporté aussi dans le XXVI. Chapitre, page 333. C'étoit donc à lui à faire voir qu'ils sont obscurs, & qu'ils peuvent avoir un autre sens que celui qui est manifestement contraire à ces fausses imaginations des êtres représentatifs. Mais, comme il a trouvé que cela lui seroit impossible, il n'a osé dire un seul mot de ces passages, ni faire mention des endroits où je les ai rapportés, de peur que ses Lecteurs, les y allant chercher, ne fussent entiérement convaincus de sa mauvaise foi. Rien enfin n'est plus ridicule, que ce qu'il ajoute pour derniere chicanerie, *que je ne me devois pas servir d'un terme qui a deux sens; tel que celui de perception d'un objet, ou de réalité objective, pour pouvoir assurer que ce Philosophe l'entend comme moi :* car, dire en l'air que des termes très-simples, tels que sont ceux de *perception & de réalité objective*, ont divers sens, sans oser dire quels sont ces divers sens, ni se mettre en peine de montrer que M. Descartes les a pris dans un autre sens que moi, cela s'appelle se sauver, comme on peut, par des solutions d'Ecolier, qui exposent au

dernier mépris des honnêtes gens, ceux qui n'ont rien de meilleur à dire. VII. Cl. N°. VI.

III. Défaite. *Mais il faut plutôt croire que M. Descartes n'a point eu sur cela de sentiment arrêté, ou qu'il n'a pas voulu le déclarer.*

Réponse. C'est-à-dire, que M. Descartes a travaillé avec grand soin, pour nous donner des démonstrations certaines & inébranlables de l'existence de Dieu & de l'immortalité de l'ame, & qu'ayant fondé tout cela, comme il le déclare dans sa III. Méditation, sur ce qui nous est représenté par nos *idées*, qu'il dit être *des modifications de notre ame*, nous devons néanmoins nous persuader, sur la foi d'un méditatif, qu'il n'a *point eu sur cela de sentiment arrêté, ou qu'il n'a pas voulu nous le déclarer.* Qui empêchera qu'on n'en dise autant de S. Augustin, & de tous les autres Peres, quand on voudra éluder leurs passages les plus exprès?

IV. Défaite. *Car je suis sûr, autant qu'on le peut être de ces sortes de choses, que, s'il avoit voulu donner à entendre qu'il croyoit que les modalités de notre ame* (pourquoi ne pas dire *les perceptions*) *sont essentiellement représentatives, & exclure les idées au sens ordinaire, il n'auroit point parlé sur cette matiere aussi obcurément & aussi généralement qu'il a fait.*

Réponse. S'il est sûr, autant qu'on le peut être de ces sortes de choses, d'une aussi grande fausseté, qu'est celle de dire, que M. Descartes n'a *parlé qu'obscurément & généralement*, quand il a dit, que ce qu'il prenoit pour *idées* étoient *les modifications de notre ame, qui nous représentent différents objets*, il ne faut pas s'étonner s'il croit avoir de quoi démontrer ce qu'il appelle *les vérités qui lui sont particulieres;* puisque l'on voit, par cet exemple, que bien des choses lui paroissent certaines & assurées, non par la lumiere & la clarté qu'elles aient en elles, mais par la fausse lueur dont son imagination les revêt.

Concluons donc, qu'il est clair à tout homme qui veut prendre la peine de rentrer en lui-même, pour considérer ce qui se passe dans son esprit, que les idées, prises pour des perceptions, sont en même temps & *des modifications* de notre ame, & *représentatives* des objets; les unes nous représentant des substances, d'autres des manieres d'être; les unes des esprits, d'autres des corps, & d'autres l'être parfait & infini.

Or l'Auteur de la Réponse est demeuré d'accord, que, si cela est clair, il est clair aussi que nous *n'avons point besoin d'êtres représentatifs, distingués des perceptions, pour faire voir les choses matérielles.*

VII. Cl. N°. VI. Il est donc constant que j'ai gagné ma cause par sa propre confession, & que, par conséquent, il n'est plus guere nécessaire de réfuter ses contredits.

Mais il faut, Monsieur, vous faire remarquer, en passant, en quels abymes il se jette, pour avoir de quoi couvrir en apparence l'absurdité de sa doctrine. J'avois fait voir, que, selon lui, nous ne voyons point les corps que Dieu a créés; mais seulement des corps intelligibles, qu'il dit être Dieu même, & qu'ainsi nous ne voyons que Dieu. Il ne dit rien, en répondant à cela, qui ne le confirme plutôt que de l'infirmer. Car, après avoir tâché d'adoucir cette absurdité par quelques expressions équivoques, enfin il déclare nettement, page 125, *que, selon son sentiment, on ne sent que soi-même, & on ne voit ou cónnoît que Dieu.* Mais, pour empêcher qu'on ne trouve cela ridicule, il ose assurer, que, dans le fond, on ne voit pas plus les corps selon mon sentiment, que selon le sien. *Dans le fond*, dit-il, *selon le sentiment de M. Arnauld*, ON NE VOIT POINT LES CORPS, *on ne voit que soi. Car on ne voit que la couleur & ses propres modalités*, c'est-à-dire, *ses perceptions.* Et n'ayant que cette extravagance à m'oppofer, il ne laisse pas de triompher, & de dire, page 123, *qu'il a peine à répondre à mes puérilités, qui ne sont propres qu'à surprendre les enfants & les simples.* Mais y eût-il jamais, Monsieur, de plus grande puérilité, & rien de plus contraire au bon sens, que cette instance, *que, selon mon sentiment, aussi-bien que selon le sien, on ne voit point les corps?* Car peut-on s'imaginer, que ce soit enseigner, *qu'on ne voit point les corps*; *mais qu'on ne voit que soi*, ou *que les modalités de son ame*, que d'enseigner, comme je fais, que ces modalités de notre ame; c'est-à-dire les perceptions que nous avons des corps, *sont essentiellement représentatives des corps*: que c'est ce par quoi notre ame apperçoit les corps; que c'est la cause formelle, qui fait que notre ame apperçoit les corps, & qu'elle fait en même temps qu'elles les apperçoit; parce que c'est le propre des êtres intelligents, d'être *conscia suæ operationis.* La comparaison des miroirs, ne nous peut faire entendre, que fort imparfaitement, ce qui se passe dans notre esprit; & néanmoins ne seroit-ce pas une chose ridicule, de dire à une femme qui se regarde dans son miroir, qu'elle ne voit que son miroir, & qu'elle ne voit pas son visage, sous prétexte qu'elle ne voit son visage, que par le moyen de son miroir.

Je pensois finir là cette seconde Considération: mais je m'avise que votre ami s'étant plaint, que j'avois laissé sans réponse ces grands arguments, par lesquels il avoit prétendu montrer, dans la Recher-

che de la Vérité, que nos perceptions, qui ſont des modifications de notre ame, ne ſauroient être repréſentatives des objets de dehors, comme eſt l'étendue, & les ayant encore répétés dans ſa Réponſe, pour m'obliger d'y ſatisfaire ou d'y donner les mains, il ne feroit pas content ſi je n'en diſois rien. Il faut donc les examiner. Mais en vérité, ſi je n'avois peur de paſſer pour *précieux*, je croirois en pouvoir dire, avec plus de raiſon qu'il ne dit des miens en un certain endroit : *ces raiſonnements-là me déſolent ; car je ne puis y répondre, ſans qu'on s'imagine que je prends plaiſir à rendre ridicule celui qui les fait.* On verra par la ſuite ſi c'eſt avec fondement que j'en pourrois parler ainſi. VII. Cl. N°. VI. P. 372.

PREMIER ARGUMENT CONTRE LES MODIFICATIONS REPRÉSENTATIVES.

L'eſprit humain peut connoître tous les êtres, & des êtres infinis..... L'eſprit ne voit pas ſeulement tantôt une choſe, & tantôt une autre ſucceſſivement ; il apperçoit même actuellement l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas. Ainſi, n'étant point actuellement infini, ni capable de modifications infinies dans le même temps, il eſt abſolument impoſſible qu'il voie dans lui-même ce qui n'y eſt pas. Il ne voit donc pas l'eſſence des choſes, en conſidérant ſes propres perfections, ou en ſe modifiant diverſement, &c. Rép. p. 87.

RÉPONSE. C'eſt le ſophiſme qui eſt appellé par Ariſtote, *ignoratio elenchi* : l'ignorance de ce qu'on doit prouver contre ſon adverſaire : car je n'ai jamais dit, ni M. Deſcartes avant moi, que notre ame vît l'être infini, ou l'être parfait, dans ſes propres perfections. Cela feroit ridicule ; puiſqu'il faudroit, pour cela, qu'elle fût toute parfaite. J'ai dit ſeulement, comme M. Deſcartes l'a dit avant moi, qu'elle voit l'être infini, ou l'être parfait, par la perception qu'elle en a : ce qui ne pourroit pas être ſi cette perception n'étoit repréſentative de l'être parfait. Mais ce que l'on peut demander, eſt, comment, n'étant point parfaite, elle peut avoir la perception de l'être infini? Et M. Deſcartes répond à cela, que c'eſt une preuve de l'exiſtence de l'être parfait, de ce que notre ame en a la perception ; parce qu'il feroit impoſſible qu'elle l'eût d'elle-même, ſi l'être parfait n'étoit pas. C'eſt la ſeconde de ſes trois Démonſtrations de l'exiſtence de Dieu : mais elles ſuppoſent toutes trois, que nous avons en nous la notion, ou la perception de l'être parfait.

Car la premiere eſt exprimée en ces termes dans ſes Principes de la Philoſophie Livre I. art. 14, *Qu'on peut démontrer qu'il y a un*

VII. Cl. N°. V. *Dieu, de cela seul que la nécessité d'être, ou d'exister, est comprise en* LA NOTION *que nous avons de lui.*

Et il suppose, dans la seconde, art. 17, ce que nous avons déja rapporté de la troisieme Méditation : *Que, lorsque nous faisons réflexion sur les diverses idées qui sont en nous* (par où il est visible qu'il entend nos perceptions) *il est aisé d'appercevoir, qu'il n'y a pas beaucoup de différence entr'elles, en tant que nous les considérons comme des dépendances de notre ame & de notre pensée* (c'est-à-dire, comme des modifications de notre ame) *mais qu'il y en a beaucoup en tant que l'une* REPRÉSENTE *une chose, & l'autre une autre : & même que leur cause doit être d'autant plus parfaite, que ce qu'elles* REPRÉSENTENT *de leur objet a plus de perfection.*

Voilà donc encore nos idées prises pour des perceptions, qui étant, d'une part, des dépendances & des modifications de notre ame, sont, de l'autre, représentatives des objets plus parfaits infiniment que n'est notre ame : car c'est par-là qu'il prouve l'existence de Dieu dans l'art. 18. *Parce*, dit-il, *que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu ou d'un être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous : mais après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer, que nous ne saurions la tenir que d'un être très-parfait; c'est-à-dire, d'un Dieu qui est véritablement, ou qui existe, pour ce qu'il est non seulement manifeste, par la lumiere naturelle, que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, & que le plus parfait ne sauroit être une suite & une dépendance du moins parfait ; mais aussi, pour ce que nous voyons, par le moyen de cette même lumiere, qu'il est impossible que nous ayions l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs, un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. Mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, & que nous ne possédons pas ces suprêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure, qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, & en effet très-parfaite.*

Princ. p. 12.

La troisieme Démonstration suppose encore; que nous avons la perception de Dieu, qu'il appelle l'idée des perfections de Dieu. Il l'exprime en ces termes, dans le même Livre, art. 20 : *Si nous recherchons qui est l'auteur de notre ame ou de notre pensée, qui a en soi l'idée des perfections infinies qui sont en Dieu* (il n'a donc pas pas cru qu'il fût impossible qu'une modification de notre ame, telle qu'est, selon lui, ce qu'il appelle *idée*, fût représentative des perfections

tions infinies qui sont en Dieu) *nous trouverons qu'il est* ÉVIDENT, *que ce qui connoît quelque chose de plus parfait que soi, ne s'est point donné l'être, à cause que, par ce même moyen, il se seroit donné toutes les perfections dont il auroit eu connoissance, & par conséquent, qu'il ne sauroit subsister par autre que par celui qui possede en effet toutes ces perfections; c'est-à-dire, qui est Dieu.* VII. Cl. N°. VI.

J'ai cru devoir rapporter ces passages, quoiqu'un peu longs, parce qu'ils établissent parfaitement bien la vérité que votre ami s'imagine avoir détruite par ses sophismes, & qu'ils démêlent en même temps ses brouilleries.

SECOND ARGUMENT.

Certainement on peut assurer ce que l'on conçoit clairement. Or on conçoit clairement que l'étendue que l'on voit, est une chose distinguée de soi. On peut donc dire, que cette étendue n'est point une modification de son être, & que c'est effectivement quelque chose de distingué de soi.

RÉPONSE. C'est le même sophisme; mais encore plus grossier que l'autre. Car il avoit à prouver, que la perception d'un quarré, laquelle est certainement une modification de notre ame, n'est pas représentative de ce quarré. Et, au lieu de cela, il prouve, que notre ame conçoit clairement, que le quarré qu'elle apperçoit, est quelque chose de distingué de soi, & qu'ainsi il ne peut être une de ses modifications. Qui en doute? Qui a jamais cru qu'un quarré fût une modification de notre ame? Mais s'ensuit-il de-là, que la perception qu'elle a d'un quarré, ne soit pas une de ses modifications, & que cette modification, qu'on appelle la perception d'un quarré, ne soit pas représentative du quarré? Y eut-il jamais de raisonnement plus misérable? Car, pour lui dire en un mot ce que l'on en pense, on lui accorde tout son argument, & on l'attend sur l'avantage qu'il tirera de cet aveu.

TROISIEME ARGUMENT.

L'ame apperçoit un triangle, un cercle en général, quoiqu'il y ait contradiction que l'ame puisse avoir une modification en général.

RÉPONSE. C'est la majeure & la mineure d'un argument, dont la conclusion est sous-entendue: car voici comme il doit être pour être en forme. L'ame apperçoit un triangle en général. Or il y a contradiction que l'ame puisse avoir une modification en général. Il

VII. Cl. N°. VI. eſt donc impoſſible qu'une modification de l'ame ſoit repréſentative d'un triangle en général. Mais cet argument eſt ſi peu concluant, que j'en nie la concluſion, après en avoir accordé la majeure & la mineure.

J'en dis autant d'un autre, qu'il a joint à celui-là, & qu'il a mis tout-à-fait en forme.

P. 95. *Il eſt évident, que toute modalité d'un être particulier ne peut être générale. Or je penſe à un cercle en général : la réalité objective de ma penſée c'eſt un cercle en général. Donc la réalité objective, ou l'idée de ce cercle, ne peut être une modalité particuliere de mon eſprit. Je ne puis pas deviner ce qu'il plaira à M. Arnauld de nier dans cet argument.*

Réponse. Cela veut dire, qu'il a cru cet argument ſi bon & ſi concluant, qu'il s'eſt imaginé qu'on n'y pourroit pas trouver de réponſe : mais c'eſt par une raiſon toute oppoſée, qu'il n'auroit jamais deviné la réponſe que j'y ferois. C'eſt qu'il eſt ſi méchant, que, comme j'ai déja dit, j'en accorde la majeure & la mineure, & j'en nie la concluſion. Or c'eſt ce qu'aſſurément il n'auroit jamais deviné: car il auroit fallu, pour cela, qu'il eût eu aſſez mauvaiſe opinion de lui-même, pour ſe croire capable de faire de ſi pitoyables raiſonnements, qu'on en puiſſe tout accorder, en niant la concluſion, & en même temps d'en juger ſi mal, que de les croire indiſſolubles. Mais, pour lui épargner la peine de ſe fatiguer inutilement, pour mettre celui-ci en meilleure forme, afin de le rendre convaincant, je vous ſupplie, Monſieur, de l'avertir, que ce qu'il voudroit montrer par-là, eſt incapable d'être prouvé par quelque argument que ce ſoit; parce qu'il eſt ſi faux qu'un triangle en général ne puiſſe être repréſenté par une modification ſinguliere de mon eſprit, qu'il eſt impoſſible que cela ſoit autrement. Car un triangle en général ne peut être ailleurs que dans notre eſprit, ſelon cette maxime commune des Philoſophes : *Univerſalia ſunt tantùm in mente.* Et il n'eſt en notre eſprit, que par la perception qu'il a d'un triangle en général, qu'il s'eſt formée lorſqu'il a conſidéré un eſpace terminé par trois lignes droites, en faiſant abſtraction, ſi elles ſont toutes trois égales, ou s'il y en a ſeulement deux d'égales, ou ſi elles ſont toutes trois inégales ; & faiſant auſſi abſtraction, ſi tous les trois angles ſont aigus, ou s'il n'y en a que deux d'aigus, le troiſieme étant droit ou obtus. Or il n'y a que l'eſprit qui puiſſe faire ces abſtractions : & ainſi le triangle en général, ne pouvant être dans la nature, il ne ſauroit être qu'objectivement dans l'eſprit; c'eſt-à-dire,

dans la perception que l'esprit a d'un triangle en général. Or notre esprit ne peut avoir que des perceptions singulieres (comme votre ami le reconnoît) c'est donc dans des perceptions singulieres que le triangle en général doit être objectivement, contre ce qu'il soutient dans sa conclusion. VII. Cl. N°. VI.

QUATRIEME ARGUMENT.

Il consiste à prouver, par un grand nombre de passages de S. Augustin, que nous ne sommes pas notre lumiere (*a*). Et voici comme il prétend démontrer par-là, que nos perceptions, qui sont des modifications de nôtre ame, ne sont pas représentatives de leurs objets.

Soutenant, comme vous faites, que les modalités de notre ame (c'est-à-dire, les perceptions qu'elle a des objets) *sont essentiellement représentatives, vous dites, que vous êtes à vous-même votre lumiere, votre sagesse, votre maître intérieur. Vous rendez à la puissance de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnoissez, que vous n'êtes pas la cause de votre lumiere : mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa sagesse, en soutenant, que vos modalités sont essentiellement représentatives de la vérité, en soutenant, qu'elles sont* RÉELLEMENT & FORMELLEMENT *la lumiere qui vous éclaire.* Ces deux mots, *réellement* & *formellement*, sont en italique, pour montrer que c'est sur cela qu'on fait fort.

RÉPONSE. Pour philosopher avec justesse, il ne faut point sauter de question en question, mais demeurer ferme dans celle qu'on examine. Et ainsi, comme il ne s'agit ici que de savoir si nos perceptions, qu'on ne peut nier être des modalités de notre ame, sont représentatives des objets, on ne doit entendre, par le mot de *lumiere*, dans le reproche que l'on me fait très-mal à propos, *de ne vouloir pas que Dieu soit notre lumiere*; que celle qui consiste dans la perception des objets; & il n'est point du tout question de la lumiere qui consiste dans la connoissance des vérités complexes, qui ne se trouvent que dans les jugements qu'elle fait, ensuite de la per-

(*a*) C'est inutilement qu'il rapporte tous ces passages de S. Augustin, puisqu'ils ne regardent en aucune sorte ce de quoi il s'agit ici, qui est; de savoir si les perceptions que j'ai d'un nombre, d'un quarré, d'un corps, d'un esprit, de Dieu, qu'on ne peut nier être des modifications de notre ame, sont représentatives de ces objets. On peut voir S. Thomas, l. p. q. 84. a. 5. où il prétend que ce que dit *S.* Augustin, que nous voyons les choses immatérielles dans les raisons éternelles, se doit entendre *causaliter & non objectivè.*

VII. Cl. ception des objets, ni des vérités pratiques, qui nous sont nécessai-
N°. VI. res pour la conduite de notre vie : & à l'égard de ces deux dernieres sortes de vérités, il seroit aisé de montrer, qu'il n'y a peut-être point de Philosophe Chrétien, qui ôte plus à Dieu la gloire d'être notre lumiere, que celui qui fait ce reproche aux autres.

Cela étant supposé, voyons comment il prouvera, qu'en soutenant, comme je fais, que la perception d'un nombre, d'un quarré, d'un corps, d'un esprit, de l'être parfait, est la représentation formelle d'un nombre, d'un quarré, d'un corps, d'un esprit, de l'être parfait, c'est dire à Dieu : *Vous n'êtes pas ma lumiere ; mais c'est moi qui suis ma lumiere à moi-même.* Il n'ose pas nier que je n'avoue, *que c'est Dieu qui est la cause de ma lumiere :* mais il prétend, que cela ne suffit pas ; parce qu'il lui plaît de s'imaginer, qu'à la vérité, c'est rendre à Dieu l'honneur qui est dû à sa puissance, que de reconnoître, par exemple, comme fait M. Descartes touchant la perception de Dieu, *que si nous venons à rechercher la cause qui fait qu'elle est en nous, après avoir considéré combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer, que nous ne saurions la tenir que d'un être très-parfait ; c'est-à-dire, de Dieu :* mais que, si nous en demeurons-là, nous manquons à rendre l'honneur qui est dû à sa sagesse, qu'on ne lui peut rendre, si on l'en croit, tant qu'on pensera, comme l'a pensé M. Descartes, & comme le pensent avec lui tout ce qu'il y a de Philosophes raisonnables dans le monde, que la perception de l'être parfait, que nous tenons de Dieu, est notre lumiere formelle ; en ce qu'elle est la représentation formelle de l'être parfait, & que c'est ce par quoi nous appercevons *réellement & formellement* ses perfections infinies, quoique nous ne les comprenions pas.

Est-ce donc, que les Philosophes méditatifs s'imaginent, qu'ils n'auront qu'à revêtir d'un air de spiritualité, les pensées les plus bizarres & les plus absurdes, pour les faire recevoir à tout le monde ? Il prend lui-même, pour la même chose, *que nos modalités* (c'est-à-dire, nos perceptions) *soient représentatives de la vérité* (c'est-à-dire, de leurs objets) *& qu'elles soient réellement & formellement la lumiere qui nous éclaire.* Or le premier est indubitable, comme je l'ai fait voir : le second l'est donc aussi. Il faut seulement prendre garde à l'équivoque de ces termes, *la lumiere qui nous éclaire*, & se souvenir, que c'est *formellement*, & non pas *causalement ;* puisque lui-même a opposé l'un à l'autre. Souffrez donc, Monsieur, que

je vous dise, que cette grande preuve se réduit à un galimatias inintelligible : car c'en est un sans doute, de nous venir dire gravement, que ce n'est pas rendre à la sagesse de Dieu l'honneur qui lui est dû, que de soutenir, ce qui ne peut être nié sans extravagance, que la perception d'un quarré est représentative d'un quarré; que la perception de l'être parfait est représentative de l'être parfait : & c'est y ajouter une nouvelle brouillerie, que d'exprimer la même chose en ces termes plus mystérieux; *que c'est manquer à rendre l'honneur qui est dû à la sagesse divine, de soutenir, que ces mêmes perceptions sont réellement & formellement la lumiere qui nous éclaire*; c'est-à-dire, qu'elles sont la cause formelle qui fait que notre ame apperçoit tels & tels objets : ce qu'on ne sauroit nier sans abrutir notre ame, pour parler ainsi, & la priver d'intelligence; puisque ce seroit vouloir, que ce ne fût pas elle qui apperçût les objets; mais que ce fût la sagesse divine qui les apperçût pour elle (comme l'a cru Averroès de son intellect universel) n'étant pas possible, que, si c'est notre ame qui les apperçoit, elle les apperçoive sans en avoir les perceptions, ni que ces perceptions soient autre chose que la cause formelle qui les lui fait appercevoir. VII. Cl. N°. VI.

Cela se comprendra mieux par la comparaison de ce que Dieu fait dans notre volonté, pour nous rendre saints, avec ce qu'il fait dans notre entendement, pour nous éclairer : car on n'oseroit dire, qu'il soit plutôt l'auteur de notre lumiere que de notre sainteté. Cependant on ne peut nier, que ce qui nous rend *réellement & formellement* saints, ne soient les bonnes dispositions de notre volonté, qu'il forme en nous par sa grace; & on ne pense pas que l'Auteur de la Réponse fit difficulté d'avouer, que ces bonnes dispositions de notre volonté sont des modifications de notre ame. Qu'il cherche donc ce qu'il auroit à répondre à un homme, qui lui feroit sur cela un argument semblable au sien, & qui lui diroit. Vous rendez à la puissance de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnoissez que vous n'êtes pas à vous-même la cause de votre sanctification, & que c'est Dieu qui vous sanctifie, en formant dans votre cœur, par l'efficace de sa grace, ce saint amour, qui fait toute la sainteté du Chrétien. Mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa sainteté increéée, en soutenant, comme vous faites, que ce sont vos modalités qui sont votre sainteté réelle & formelle; c'est-à-dire, qui sont la cause formelle de ce que vous êtes saint. Pourquoi donc n'avouez-vous pas, pour rendre un égal honneur à la puissance de Dieu & à sa sainteté, que c'est sa puissance qui est la cause efficien-

VII. Cl. N°. VI. te de votre sainteté, & que c'est sa sainteté infinie, qui en est la cause formelle ?

Je vous dirois, Monsieur, que j'attends la réponse qu'il feroit à cet argument, pour y conformer la mienne, si je ne croyois avoir tellement renversé cette fausse spiritualité, que je ne saurois douter que toutes les personnes raisonnables n'en soient satisfaites.

TROISIEME CONSIDÉRATION.

La troisieme Considération est d'une autre nature : c'est, qu'on ne sauroit proposer son bizarre sentiment, de la vue des corps dans sa chimérique *étendue intelligible infinie*, tel qu'il est en effet, & qu'il le représente lui-même dans ce dernier livre, qu'il ne soit regardé, par tous les gens d'esprit de toutes sortes de conditions, hors quelques initiés dans les mysteres de l'Ecole des Méditatifs, pour une des plus grandes absurdités qui aient jamais été proposées dans le monde. Pour le faire voir plus clairement, je n'ai, Monsieur, qu'à vous faire le récit d'une conversation qui m'a été rapportée en ces termes.

Un jeune Abbé, grand Disciple de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, étant allé rendre visite à un Duc, qui a beaucoup d'esprit & de vertu, & que l'on fait avoir de la curiosité pour les nouvelles découvertes dans les sciences, il le trouva en conversation avec trois ou quatre de ses amis, entre lesquels il y avoit un Docteur de Sorbonne, qui passe pour être fort bon Théologien, mais qui fait aussi fort bien la Philosophie de M. Descartes. Le Duc avoit sur sa table le Livre *des Vraies & des fausses Idées*, & l'entretien étoit tombé sur l'opinion du P. Malebranche, qui y est combattue, *que nous voyons toutes choses en Dieu.* C'est pourquoi, après les premiers compliments, le Duc dit à l'Abbé, qu'il étoit arrivé fort à propos, & qu'il obligeroit beaucoup toute la compagnie, s'il leur vouloit expliquer la véritable doctrine du P. Malebranche sur cette question, parce que tout le monde ne convenoit pas de son vrai sens ; les uns l'entendant d'une maniere, & les autres d'une autre. Il s'excusa d'abord ; mais enfin il se rendit aux instantes prieres qu'on lui en fit, & commença de la sorte.

Pour vous bien faire entendre ce qui a fait croire à notre Maître, que nous ne pouvons voir les corps qu'en Dieu, il faut reprendre la chose de plus haut, & établir en général la nécessité que nous avons

de certains êtres repréſentatifs, diſtingués des perceptions, pour voir VII. Cl.
les choſes matérielles. Or voici comme il l'établit. N°. VI.

Je crois que tout le monde demeure d'accord que nous ne voyons point les objets qui ſont hors de nous (a) *en eux-mêmes. Nous voyons le ſoleil, les étoiles, & une infinité d'objets hors de nous, & il n'eſt pas vraiſemblable que l'ame ſorte du corps, & qu'elle aille, pour ainſi dire, ſe promener dans les cieux, pour y contempler ces objets. Elle ne les voit donc point en eux-mêmes, & l'objet immédiat de notre eſprit n'eſt pas le ſoleil; mais quelque choſe d'intimément uni à notre ame.* C'eſt ce que nous appellons, dans notre Ecole, *idée*, ou *être repréſentatif.*

Mais il faut remarquer, que, quand nous diſons, *que nous ne pouvons appercevoir les choſes qui ſont hors de nous, que par le moyen des idées, c'eſt, ſuppoſé que ces choſes ne lui puiſſent être intimément unies. Il y en a de deux ſortes: de ſpirituelles & de matérielles. Pour les ſpirituelles, il y a apparence qu'elles peuvent ſe découvrir à notre ame ſans idée, & par elles-mêmes.* Mais ſi nous nous arrêtons aux choſes matérielles, il eſt clair qu'elles ne peuvent êtres vues que par des idées; c'eſt-à-dire, par des êtres repréſentatifs, diſtingués des perceptions. *Car* p. 189. *certainement, elles ne peuvent s'unir à notre ame; parce qu'étant étendues, & l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entre elles. Outre que nos ames ne ſortent point du corps pour meſurer la grandeur des cieux, & par conſéquent elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par les idées qui les repréſentent. C'eſt de quoi tout le monde doit tomber d'accord.*

Remarquez bien, Meſſieurs, ces deux raiſons de la néceſſité des êtres repréſentatifs pour voir les corps. L'une, qu'étant étendus, & l'ame ne l'étant point, ils ne peuvent être intimément unis à l'ame. L'autre, parce qu'il y en a de fort éloignés du lieu où eſt l'ame; c'eſt-à-dire, de notre corps, & que notre ame n'en ſort pas pour les aller voir.

Après avoir ainſi établi, que notre ame ne peut voir les corps que par des êtres repréſentatifs, voici comment cela nous a fait découvrir, qu'on ne les pouvoit voir qu'en Dieu. Nous avons conſidéré qu'il *falloit néceſſairement, que ces êtres repréſentatifs, ou idées, fuſſent en nous en l'une de ces cinq manieres.* 1°. *Ou parce qu'elles nous ſeroient venues de ces mêmes corps ou objets.* 2°. *Ou parce que notre ame a la puiſſance de les produire.* 3°. *Ou parce que Dieu les a créées avec elle en la créant, ou qu'il les produit toutes les fois qu'elle penſe à quel-*

(a) Il y a, *par eux-mêmes*, dans la Recherche de la Vérité page 188: mais ce mot eſt équivoque, & il reconnoît, dans la page 173 & 202. de la Réponſe, que cela veut dire *en eux-mêmes.*

VII. CL. N°. VI. *que objet. 4°. Ou parce que l'ame a en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps. 5°. Ou enfin, parce que notre ame est unie avec un être tout parfait, & qui renferme généralement toutes les perfections des êtres créés.*

Or nous avons trouvé des difficultés insurmontables dans les quatre premieres manieres : d'où nous avons conclu, qu'il ne nous restoit que la derniere, qui est, qu'il falloit que ce fût Dieu qui fût l'être représentatif, intimément uni à notre ame, dans lequel nous voyons toutes les choses matérielles.

Nous avons eu plus de peine à découvrir comment cela se faisoit, & ce que nous pourrions trouver en Dieu, qui pût être, à notre égard, l'*idée des corps ;* c'est-à-dire, *l'être représentatif*, dans lequel nous voyons les choses matérielles. Mais enfin, nous nous sommes déterminés à dire, que c'est *l'étendue intelligible infinie* : ce que nous expliquons en cette maniere.

Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie : car Dieu connoît l'étendue puisqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même. Ainsi, comme l'esprit peut appercevoir une partie de cette étendue intelligible, que Dieu renferme, il est certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures ; car toute étendue intelligible finie est nécessairement une figure intelligible, puisque la figure n'est que le terme de l'étendue. De plus, cette figure d'étendue intelligible & générale, devient sensible & particuliere par la couleur, ou par quelqu'autre qualité sensible, que l'ame y attache ; car l'ame répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement. Ainsi, il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu de corps sensibles, ou de figures dans l'étendue intelligible, afin que l'on en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie, quoiqu'il ne considere que lui-même. Si l'on conçoit aussi qu'une figure d'étendue intelligible, rendue sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étendue infinie ; ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible, puisse tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'une autre, on apperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étendue intelligible.... Mais, quoique nous ne voyions que l'étendue intelligible, immobile ou non, elle nous paroît mobile à cause du sentiment de couleur, ou de l'image confuse qui reste après le sentiment, laquelle nous attachons successivement à diverses parties de l'étendue intelligible, qui nous sert d'idée, lorsque nous voyons, ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps. On peut comprendre, par les choses que je viens de dire, pourquoi on peut voir le soleil intelligible, tantôt grand, tantôt petit, quoiqu'il soit toujours

toujours le même à l'égard de Dieu : car il suffit pour cela, que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, & tantôt une plus petite, & que nous ayions un sentiment vif de lumiere pour attacher à cette partie d'étendue. Or comme les parties de l'étendue intelligible sont toutes de même nature, elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit. Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel & sensible, qu'il y ait, par exemple, un soleil, un cheval & un arbre ; & que tout ceux qui voient le soleil, voient nécessairement ce prétendu soleil intelligible. Toute étendue intelligible pouvant être conçue circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre ; toute étendue intelligible peut servir à représenter le soleil, un cheval, un arbre, & par conséquent être soleil, cheval, arbre du monde intelligible, & devenir même, soleil, cheval, arbre visible & sensible, si l'ame a quelque sentiment, à l'occasion des corps, pour attacher à ces idées. VII· Cl. N°. IV

Vous nous dites là d'étranges choses, M. l'Abbé, s'écria un homme d'esprit de la compagnie, qui n'avoit point lu le livre de la Recherche de la Vérité. Est-ce donc qu'il y a en Dieu une étendue intelligible infinie, dans laquelle on puisse distinguer différentes parties, les unes plus grandes, & les autres plus petites, quoiqu'elles soient toutes de même nature? Cela peut-il être en Dieu, sans qu'il soit étendu, & être étendu, sans être corporel? Puisque j'ai oui dire, que, selon vous autres Cartésiens, l'essence du corps ou de la matiere, consiste dans l'étendue, & qu'ainsi, corps, matiere & étendue, ne signifient que la même chose.

Je pourrois, reprit l'Abbé, vous empêcher de tirer ces conséquences, en vous disant ; que cette *étendue intelligible infinie*, n'est autre chose que l'idée que Dieu a de l'étendue : & en effet, notre Maître l'appelle souvent ainsi. Car il dit, que cette étendue intelligible *est l'archetype, ou l'idée par laquelle Dieu connoît tous les objets matériels, & sur laquelle il les a formés*. Il prend souvent pour la même chose, *l'étendue intelligible, l'idée de l'étendue, & ce qu'il y a en Dieu qui représente l'étendue* : & c'est ce qui lui fait dire, *que Dieu voit les corps par les idées qu'il en a, lesquelles idées sont l'essence même de Dieu*. Mais, pour vous dire le vrai, car je suis sincere, si cela explique quelque chose de notre sentiment, il ne l'explique pas tout entier, & il me paroît, que, quand nous nous servons de ces expressions, c'est plutôt pour le cacher aux profanes, qui en pourroient abuser, que pour le découvrir entiérement. Nous disons donc, quand nous voulons parler clairement, que, *lorsque nous pensons à des espaces immen-*

Rép. P. 163. Ibid. P. 191. Ibid. P. 196. Ibid. P. 211. Rép. P. 113.

VII. Cl. *ses*, tels que sont ceux que l'on conçoit ordinairement hors du monde ;
N°. VI. quand on le conçoit borné, nous ne voyons pas seulement *des modifications infinies, mais une substance infinie.* Or il ne peut y avoir hors du monde de substance créée : ces espaces immenses sont donc nécessairement *la substance divine*; c'est-à-dire, qu'ils sont Dieu.

Medit. IX. 9. P. 144. Pour bien entendre cela, il faut considérer ce que la Sagesse éternelle a répondu à notre Maître sur ce sujet. *Tu dois distinguer deux especes d'étendues ; l'une intelligible, l'autre matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire : c'est l'immensité de l'être divin..... C'est par cette étendue intelligible que tu connois ce monde visible : car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même..... L'autre espece d'étendue est la matiere dont le monde est composé. Bien loin que tu l'apperçoives comme un être nécessaire, qu'il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé & peut cesser d'être : il a certaines bornes, qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir, & il est invisible : tu lui attribues ce que tu apperçois, lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne.*

J'avoue, dit le Duc, que cela me donne une notion bien plus nette de *l'étendue intelligible infinie*, que je n'en avois eu jusques ici : car je reconnois par là, que c'est une vraie *étendue*, une *étendue formelle*, qui n'est différente de l'étendue que vous appellez matérielle, que parce que la premiere est *nécessaire*, *immense*, *éternelle*; au lieu que l'autre a pu n'être point ; qu'elle est bornée, & qu'elle a été créée dans le temps : si ce n'est qu'on y doit mettre encore cette différence, que la premiere, que vous appellez intelligible, est pénétrable & immobile ; au lieu que l'autre est impénétrable & mobile. Et ainsi je ne vois point que cette *étendue intelligible infinie*, que vous dites être l'immensité de l'être divin, soit différente de l'espace des Gassendistes, qu'ils disent aussi être une étendue *nécessaire*, *immense*, *éternelle*, *pénétrable & immobile* : mais ils ne disent pas que ce soit Dieu. Ils prétendent seulement, si je m'en souviens bien, que l'espace & le temps sont deux sortes d'êtres, qui n'ont rien de commun avec tous les autres. Quoi qu'il en soit, puisque vous nous avez appris que cette *étendue intelligible infinie*, est *l'immensité de Dieu*, nous pourrons à l'avenir prendre indifféremment ces deux mots l'un pour l'autre.

Mais, laissant à M. le Docteur, que voici, à nous dire son sentiment sur cette nouvelle explication de l'immensité de Dieu, qui me paroît bien grossiere & bien charnelle, je prie M. l'Abbé de nous dire, s'il croit de bonne foi tous ces paradoxes, que son Maître a pris

pour des réponses de la Sagesse éternelle : *que nous pensons voir le monde matériel que Dieu a créé, mais que nous nous trompons, parce que le monde matériel est invisible, & que nous avons tort de lui attribuer ce que nous voyons, parce que nous ne voyons rien qui lui appartienne.* VII. Cl. N°. VI.

Ne doutez point, repartit l'Abbé, que je ne sois très-persuadé de ce que vous appellez des paradoxes : & ce n'est que faute d'attention que vous rejettez des vérités qui paroissent si claires à tous *les esprits attentifs.* Car enfin, quoique vous en puissiez dire, *si nous y prenons bien garde, le corps matériel, que nous animons, n'est pas celui que nous voyons lorsque nous le regardons ; je veux dire, lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui : c'est un corps intelligible que nous voyons.* Il en est de même de tous les autres corps que Dieu a créés : car comme je vous ai déja dit, *le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil, & tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'est pas visible en lui-même. L'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie, qui est le soleil intelligible.* Rech. p. 498.

Le Docteur prit la parole à cet endroit. Obligez-moi, dit-il à l'Abbé, de nous dire encore une fois, ce que vous entendez par ces corps intelligibles, que nous voyons par les yeux de notre esprit, que vous distinguez des corps matériels, vers lesquels nous tournons les yeux, mais que nous ne voyons point, parce qu'ils sont, à ce que vous prétendez, invisibles & inintelligibles en eux-mêmes?

J'entends, dit l'Abbé, comme je vous l'ai déja marqué, une partie quelconque de l'étendue intelligible, taillée & formée comme elle le doit être pour être semblable au corps vers lequel je tourne mes yeux, à laquelle mon ame applique la sensation de la couleur, que Dieu lui a donnée à l'occasion du corps matériel qui est devant moi. Voilà ce que nous appellons les corps intelligibles, que notre ame peut seuls appercevoir, parce que les autres ne lui peuvent être intimément unis.

Cela me donne, dit le Docteur, une plaisante pensée. Je me représente l'effroyable armée des Turcs devant Vienne, & une autre fort nombreuse de Chrétiens qui la vient attaquer. Nous autres grossiers, nous aurions cru que les Chrétiens appercevoient les Turcs, & les Turcs les Chrétiens ; mais M. l'Abbé nous fait bien voir que c'est en juger comme le peuple, qui n'a pas soin de rentrer en soi-même pour écouter le Maître intérieur. Il nous apprend, que les Chrétiens n'appercevoient qu'un nombre prodigieux de Turcs intelligibles, cou-

VII. Cl. N°. VI. verts de turbans & de vestes intelligibles, dont plusieurs étoient montés sur des chevaux intelligibles, & le reste de même; c'est-à-dire, comme il nous le vient d'expliquer, un nombre innombrable de parties quelconque de l'étendue intelligible, qui est l'immensité de l'être divin, taillées & formées en Turcs, en vestes, en turbans, en chevaux, en tentes, auxquelles l'ame de chacun des spectateurs appliquoit les sensations des couleurs convenables, qu'elle avoit reçues de Dieu à l'occasion des Turcs invisibles, des turbans invisibles, des chevaux invisibles, des tentes invisibles, qui étoient devant ses yeux.

Il vouloit poursuivre, mais M. l'Abbé l'interrompit, ne trouvant pas bon qu'on tournât en raillerie une doctrine qui lui paroissoit si avantageuse à la Religion, en ce qu'elle montre, d'une maniere admirable, l'union de nos esprits avec Dieu, & la dépendance qu'ils ont, non seulement de sa puissance, mais aussi de sa sagesse. Cela suffit, Monsieur, lui dit-il, tout ce que vous ajouteriez ne seroit que la même chose. Mais permettez-moi de vous dire, que la doctrine que Rech. p. 535. je vous ai expliquée *me paroît si conforme à la Religion, que je me crois indispensablement obligé de la soutenir autant qu'il me sera possible. J'aime mieux qu'on m'appelle visionnaire, qu'on me traite d'illuminé, & qu'on dise de moi tous ces bons mots, que l'imagination, qui est toujours railleuse dans les petits esprits, a de coutume d'opposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord, que* notre esprit puisse appercevoir autre chose que des corps intelligibles; puisque les matériels sont incapables d'être connus en eux-mêmes, ne pouvant être intimément unis à notre ame.

Hé bien, Monsieur (reprit le Docteur un peu piqué de ce qu'on le traitoit de petit esprit) je le veux bien: ne raillons point; parlons sérieusement. On ne le peut faire davantage qu'en opposant à vos nouvelles pensées les oracles du S. Esprit. Vous nous voulez persuader que *le monde matériel est invisible; que nous nous trompons quand nous pensons voir les ouvrages de Dieu, au lieu que nous ne voyons que l'étendue intelligible, qui est Dieu même.* D'où vient donc que l'Ecriture nous dit le contraire, & qu'elle nous parle toujours des créatures de Dieu, comme étant visibles, & comme capables de nous servir de degré pour arriver à la connoissance des grandeurs invisibles de Dieu? S. Paul nous assure l'un & l'autre dans l'Epître aux Hébreux, XI. 4. *C'est par la foi que nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu, & que tout ce qui est* VISIBLE *a été formé, n'y ayant rien auparavant que d'invisible* : ou, selon le grec, *de sorte que les choses* VISIBLES *n'ont point été premiérement formées d'autres choses visibles*,

comme elles ſont maintenant. N'eſt-ce pas le monde matériel, que Dieu a créé par ſa parole? Pourquoi donc l'Ecriture nous dit-elle, que la création du monde eſt la création des choſes viſibles, *ſi le monde matériel eſt inviſible*, comme on a la hardieſſe de nous le faire dire par la Sageſſe éternelle? VII. Cl. N°. VI.

Le même Apôtre, dans l'Epître aux Romains, I. 20. *Les grandeurs inviſibles de Dieu deviennent comme viſibles, en ſe faiſant connoître par ſes ouvrages, depuis la création du monde.* Ce n'eſt donc pas, ſelon S. Paul, *l'étendue intelligible*, que l'on nous dit être Dieu même, que nous voyons en penſant voir ſes ouvrages, qu'il appelle *viſibles* dans une autre Epître, & qui le ſont en effet, qui nous ſervent à découvrir, par leur viſibilité, l'inviſibilité des grandeurs de Dieu; tant les idées que nous donne l'Ecriture ſur ce ſujet, ſont oppoſées à celles de cette nouvelle Philoſophie.

Mais je vous ſupplie, dit-il à M. le Duc, de me faire donner le Livre de la Sageſſe. On le lui donna de la nouvelle traduction, & il y lut ces paroles du Chapitre XIII. 1. *Tous les hommes qui n'ont point la connoiſſance de Dieu ne ſont que vanité. Ils n'ont pu comprendre, par les biens* VISIBLES, *celui qui eſt ſouverainement; & ils n'ont point reconnu le Créateur par la conſidération de ſes ouvrages. Mais ils ſe ſont imaginés que le feu, ou le vent, ou l'air le plus ſubtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abyme des eaux, ou le ſoleil & la lune, étoient les Dieux qui gouvernoient tout le monde. Que s'ils les ont cru des Dieux, parce qu'ils ont pris plaiſir d'en voir la beauté, qu'ils conçoivent de-là, combien celui qui en eſt le dominateur doit être encore plus beau: car c'eſt l'auteur de toute beauté, qui a donné l'être à toutes ces choſes. Ainſi la grandeur & la beauté de la créature peuvent faire connoître, & rendre en quelque ſorte viſible le Créateur.* Et on nous vient dire, que la beauté de la créature ne ſe voit point, *que le monde matériel eſt inviſible, & que c'eſt par erreur que nous lui attribuons ce que nous appercevons, lorſque, penſant voir ce monde matériel, qui eſt l'ouvrage de Dieu, nous ne voyons rien qui lui appartienne.*

L'Abbé ſe voyant pouſſé, demanda un mot d'audience, pour expliquer en quelle maniere il avoit dit, que nous ne voyons pas les corps que Dieu a créés. C'eſt, dit-il, que nous ne les voyons pas *en eux-mêmes*: & en cela nous ne diſons que ce que diſent avec nous les Philoſophes de l'Ecole, qui admettent les *eſpeces*, qu'ils appellent *impreſſes*, qui ſont des entités repréſentatives, diſtinguées des perceptions. Car ils ſoutiennent comme nous, qu'on ne voit point les corps immédiatement; mais ſeulement médiatement, par le moyen de ces *eſ-*

VII. Cl. N°. VI. *peces*. On pourroit donc leur faire les mêmes instances que vous nous faites.

Quand cela seroit, reprit le Docteur, ce ne vous seroit pas un grand avantage; puisque tous ceux qui philosophent avec justesse doivent reconnoître, qu'en cela, ceux dont vous parlez sont dans l'erreur. Or l'erreur d'un homme ne peut jamais justifier celle d'un autre. Pardonnez-moi néanmoins, Monsieur, si je vous dis, que votre cause n'est point la leur, & qu'ils ne se sont point jetés sur cela dans le même embarras que vous : car ils croient, aussi-bien que tout le reste des hommes (hors ceux de votre nouvelle Ecole) que nos perceptions sont les représentations formelles des objets auxquels nous pensons : mais ils se sont imaginés, que d'autres entités représentatives, qu'ils appellent *des especes impresses*, nous étoient nécessaires, afin que notre ame eût les perceptions des choses matérielles. Et ils n'ont erré qu'en admettant ces entités superflues; mais ils n'ont pas troublé la vraie notion de nos perceptions. C'est par une erreur semblable, qu'ils ont cru, qu'une pierre, que je veux jetter, ne pouvoit continuer son mouvement, étant sortie de ma main, qu'elle n'eût reçu dans ma main une *vertu impresse*, distinguée du mouvement. En quoi ceux qui philosophent mieux qu'eux ne sont différents d'eux, qu'en ce qu'ils rejettent cette *vertu impresse* comme superflue; mais ils sont tout-à-fait d'accord ensemble, pour ce qui est de reconnoître, que cette pierre continue le mouvement qu'elle avoit dans ma main lorsqu'elle en est séparée. Je dis de même, que ces Philosophes de l'École admettent une entité préalable à la perception des choses matérielles, laquelle M. Arnauld n'admet pas dans son livre des Idées; mais qu'ils sont d'accord avec lui, pour ce qui est de croire, que, lorsque notre ame a la perception des choses matérielles, cette perception les lui représente. C'est pourquoi ils se gardent bien de dire absolument, que notre ame ne voit point les choses matérielles; mais seulement, qu'elle ne les voit point immédiatement; c'est-à-dire, qu'elle les voit & les apperçoit véritablement; mais que ce n'est pas sans avoir besoin, pour en avoir la perception, du secours de *l'espece impresse*.

Or ce n'a garde d'être là votre sentiment; puisque vous prenez pour le principe de votre doctrine, sans lequel vous avouez qu'elle ne sauroit subsister, que nos perceptions, qui ne sont que des modifications de notre ame, ne sauroient être représentatives des objets de dehors, tels que sont les choses matérielles. Comment donc pourrions nous les appercevoir, ou immédiatement, ou médiatement, si nos perceptions ne nous les peuvent représenter?

Enfin, ce que vous nous avez dit avec tant d'emphase, *que le corps que nous animons, n'est pas celui que nous voyons; mais que nous voyons seulement un corps intelligible, & que notre ame ne peut voir que le soleil intelligible, auquel elle est immédiatement unie*, seroit entiérement contre le bon sens, & contre toutes les regles du langage humain, si cela ne vouloit dire autre chose, sinon, que nous avons besoin de voir les corps intelligibles pour voir les corps créés; mais que cela n'empêche pas que nous ne voyions véritablement les corps créés. Un exemple, Monsieur, vous en convaincra. Trouveriez-vous qu'un homme fût raisonnable, qui diroit, qu'on ne voit point les satellites de Saturne; *qu'ils sont invisibles*, & que ceux qui croient les voir, ne voient que les verres de leurs lunettes; & qui, étant poussé sur cela, comme ayant avancé une chose très-fausse & très-ridicule, prétendroit s'être bien justifié, en disant, que tout ce qu'il a entendu par-là est, qu'on ne voit point sans lunettes ces satellites de Saturne? C'est ici la même chose; & vous ne sauriez prétendre, sans une absurdité visible, que ces propositions, tant de fois répétées, & accompagnées de cet avertissement, *que l'on y prenne bien garde*, pour les faire mieux remarquer, que ces propositions, dis-je: *notre ame ne voit que les corps intelligibles*; *elle ne voit point le soleil matériel; elle ne voit point le corps même qu'elle anime*, ne veulent dire autre chose, sinon, qu'elle voit véritablement les corps réels; mais qu'elle ne les voit que par le moyen des corps intelligibles. Cette glose seroit ridicule; & ainsi, Monsieur, il faut avouer de bonne foi, que tout ce que vous pouvez dire, selon votre Philosophie des Idées, est, que, dans un sens métaphorique & fort impropre, les corps que Dieu a créés, demeurant invisibles & inintelligibles, comme vous croyez qu'ils le sont par leur nature, sont censés être apperçus par notre ame; parce que les corps intelligibles, qui en sont seuls véritablement apperçus, sont semblables à ces corps réels, & que la vue qu'a notre ame des corps intelligibles, lui est d'un aussi grand usage pour les fonctions de la vie, que celle qu'elle auroit des corps réels. Car enfin, me direz-vous, quoique mon ame n'apperçoive qu'un feu intelligible, le feu réel ne laisse pas d'être la cause occasionnelle de la chaleur que je ressens quand je m'en approche, & quoiqu'à la levée du siege de Vienne, les Chrétiens n'apperçussent que des Turcs intelligibles, quand les Polonois & les Allemands les perçoient de leurs épées, les Turcs réels n'en étoient pas moins bien tués. VII. Cl. N°. VI.

Mais quand cela seroit ainsi, sur quoi il y auroit bien des choses à dire, il n'en seroit pas moins vrai, que, selon votre systême

VII. Cl. N.° VI. des Idées, notre ame ne voit en aucune forte les corps que Dieu a créés. Voici quelques exemples qui le feront voir.

On a appris à des fourds de naiffance à connoître ce qu'on leur vouloit dire quand on leur parloit, & à parler eux-mêmes, en leur faifant obferver les mouvements de la bouche de ceux qui leur parloient, qui fe varient en diverfes manieres en prononçant les lettres & les fyllabes. On peut donc dire, que la connoiffance des divers mouvements des levres, qu'ils ont par la vue, leur tient lieu de la perception des fons, qu'on ne peut avoir que par l'ouie. Mais cela ne fait pas qu'on puiffe dire, qu'ils aient aucun fentiment des fons. On fait auffi qu'il y a eu un aveugle en Hollande, & un autre à Florence, qui difcernoient, par l'attouchement, les corps que nous appellons blancs, noirs, verts, jaunes, rouges. C'eft qu'ils avoient le tact des doigts fi délicat, qu'ils pouvoient difcerner les différentes inégalités de la furface de ces corps, qui fait rejallir différemment les petits globules, qui, caufant différents mouvements dans la rétine & dans le cerveau, font par-là que nous avons les fenfations de ces différentes couleurs. Et ainfi la connoiffance qu'ils avoient par l'attouchement, leur tenoit lieu de celle qu'ils auroient eue par les yeux, s'ils avoient eu le fens de la vue; mais cela n'empêchoit pas qu'il ne fût vrai, qu'ils n'avoient aucune perception des couleurs. M. l'Abbé appliquera facilement ces exemples à fon paradoxe, *que nous penfons voir les corps réels, lorfque nous ne voyons que les corps intelligibles.* Il dira, tant qu'il voudra, que ce dernier nous tient lieu de l'autre, & nous eft de même ufage : il fera toujours conftant, que, felon lui, notre ame n'apperçoit en aucune maniere les corps que Dieu a créés; ce qui eft auffi contraire à l'Ecriture, qu'au fens commun de tous les hommes.

L'Ecriture, dit M. l'Abbé, parle fouvent felon les fentiments communs, & les hommes ne fuivent que trop leurs préjugés. Mais après tout, qu'avons-nous befoin de connoître les corps qui nous environnent, pourvu que nous les fentions. *Eft-ce que je ne puis m'approcher du feu, & m'en fervir pour la confervation de ma vie, fans que je le connoiffe ? Ne fuffit-il pas que je le fente ?*

Cela feroit vrai, reprit le Docteur, fi nous n'étions que de fimples automates; car nous voyons tous les jours des chiens qui s'approchent machinalement du feu, & s'en fervent pour la confervation de leur vie, fans qu'ils le connoiffent. Mais à qui perfuaderez-vous, que Dieu, nous ayant fait non feulement pour le connoître, mais pour être auffi les fpectateurs de fes ouvrages, afin d'en prendre occafion

casion de le louer, il nous suffise de nous en servir, comme les bê-tes, pour la conservation de notre vie, sans que nous les connoissions? VII. CL. N°. VI.

Je passe néanmoins encore plus loin. Vous dites, *qu'il ne vous est pas nécessaire de connoître le feu*; *qu'il suffit que vous le sentiez*. Et moi je vous soutiens, que, si ce que vous nous avez dit tantôt est véritable, vous le sentez aussi peu que vous le connoissez. Car qu'est-ce que sentir un corps? Arrêtons-nous au sens de la vue, comme à celui que nous concevons le mieux. C'est le voir lumineux ou coloré. Or comment pouvons-nous voir un corps coloré, la couleur n'étant pas une modification des corps, mais de notre esprit? C'est en appliquant à un corps le sentiment de couleur, que Dieu nous donne pour le discerner plus facilement. Qui sont donc les corps que nous sentons par le sens de la vue? Ce sont ceux à qui nous appliquons les sensations de la couleur ou de la lumiere. Or je me souviens très-bien, qu'en nous expliquant votre Philosophie des Idées, vous nous avez fait entendre en diverses manieres, que c'étoit aux *corps intelligibles* que nous appliquions ces sensations: car vous nous avez dit; *que notre ame appercevant une partie de l'étendue intelligible, cette partie devient sensible par la couleur, ou par quelque autre qualité sensible, que l'ame y* ATTACHE. Vous nous avez dit; *que, pour voir le soleil intelligible, tantôt grand & tantôt petit, il suffit que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible, & tantôt une plus petite, & que nous ayions un sentiment vif de lumiere, pour* ATTACHER *à cette partie d'étendue*. Vous nous avez dit; *que toute étendue intelligible pouvoit être soleil, cheval, arbre, visible & sensible, si l'ame a quelque sentiment à l'occasion des corps pour l'attacher à ses idées*; c'est-à-dire, à ces parties quelconques de l'étendue intelligible. Ce sont donc les corps intelligibles, & non les corps que Dieu a créés, que nous sentons par le sens de la vue, ou par les autres sens; puisque ce n'est point aux corps réels, mais aux corps intelligibles, que notre ame, selon vous, attache le sentiment de la lumiere, des couleurs, & des autres qualités sensibles. *Rech. de la ver. p. 547. & 548.*

Mais ceci nous cause un étrange renversement dans les idées que la Religion nous donne de Dieu & des créatures corporelles: car, en prenant le mot de visible, dans son étroite signification, pour ce que nous appercevons par l'entremise de nos yeux, il n'y a point de Chrétien qui ne fasse profession de croire, que le Dieu que nous adorons est invisible; mais que le monde qu'il a créé est visible: & c'est ce qui nous fait dire, que la Sagesse éternelle, qui étoit invisible, s'est rendue visible en se faisant homme, & ce qui fait chanter

VII. CL. à l'Eglise, que l'humanité de Jesus Christ, nous faisant connoître Dieu
N°. VI. *visiblement*, c'est par ce Dieu, rendu visible, que nous sommes embrasés de l'amour des choses invisibles : *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Mais tout cela est renversé par la nouvelle Philosophie de M. l'Abbé : car c'est Dieu en lui-même qui est visible; puisque nous appellons visible ce à quoi notre ame applique les sentiments de la lumiere & des couleurs, & que, selon lui, c'est à des parties quelconques de l'étendue intelli-
Rep. P. 126. gible, qu'on ne peut, dit-il, nier *sans impiété*, *qui ne soit Dieu même*, que notre ame applique les sentiments de la lumiere & des couleurs, lorsque, par erreur, nous pensons voir les choses matérielles; de sorte que Notre Seigneur, comme Dieu, avoit toujours été vu avant son Incarnation; puisque, selon lui, il est, avec le Pere & le S. Esprit, cette *étendue intelligible infinie*, que tous les hommes voient lorsqu'ils pensent voir les corps réels; mais c'est à l'égard de son humanité, qu'il a toujours été invisible, puisque ni sa Sainte Mere, ni S. Joseph, ni ses Disciples, ni quelque homme que ce soit, ne l'ont jamais vu; n'ayant tous vu, au lieu de son humanité sainte, qu'une partie quelconque de l'étendue intelligible, rendue visible par le sentiment des couleurs qu'ils y appliquoient. Peut-on, Monsieur, s'imaginer rien de plus monstrueux que tout cela?

Je puis encore ajouter, qu'il faudroit résoudre une question que l'on fait en Théologie, après S. Thomas, & les SS. Peres, d'une maniere toute opposée à celle dont ces Saints l'ont résolue. C'est, de savoir si Dieu peut être vu par les yeux du corps? Ils répondent que non : & je viens de faire voir, Monsieur, que vous devez répondre, que, non seulement cela se peut; mais que nous voyons Dieu sans cesse par nos yeux corporels, puisque, lorsque nous pensons voir des corps réels & matériels, nous n'en voyons que d'intelligibles, qui sont des parties quelconques de l'étendue intelligible, qui est Dieu même, auxquelles notre ame applique les sentiments de la couleur, qui est tout ce qui est requis, afin que l'on puisse dire, que notre ame voit quelque chose par les yeux du corps.

Mais il ne faut pas s'étonner si on doit répondre autrement dans votre Ecole à cette question, que les SS. Peres n'y ont répondu. Cela vient de ce que l'on y a des idées de la nature divine, toutes contraires à celles qu'en avoient ces Saints : car toute la raison que S. Thomas rend, pourquoi Dieu ne peut être vu par les yeux du
Ep. 92. al. 276. corps, est, qu'il n'est pas corporel; c'est-à-dire, étendu. C'est la même qu'en rend aussi S. Augustin avant lui, dans sa lettre à Italique.

C'est pourquoi on ne doit pas être surpris, que, dans votre Ecole, Dieu peut être vu des yeux du corps; puisque vous mettez *des espaces* & de *l'étendue* dans sa substance. Et ainsi, avouant, comme vous faites, *qu'il faut que l'esprit ait l'idée de l'étendue, afin qu'il y attache, pour ainsi dire, le sentiment de couleur, de même qu'il faut une toile au Peintre, afin qu'il y applique ses couleurs*, cela n'empêche pas que vous ne croyiez, que notre ame peut appliquer le sentiment de la couleur & de la lumiere à la substance de Dieu même, comme les autres Cartésiens veulent, que notre esprit les applique aux corps sensibles; parce que vous voulez que cette substance divine soit infiniment étendue, en longueur, largeur & profondeur, comme S. Augustin le croyoit avant sa conversion; ne pouvant alors concevoir qu'il pût y avoir de substance qui ne fût corporelle.

VII. CL. N°. VI.

Rep. p. 125.

Conf. lib. 7. c. 1.

C'est donc à cela, dit le Duc, qu'il faudroit principalement s'arrêter : s'il peut y avoir de l'étendue en Dieu, & une étendue dans laquelle on puisse désigner des parties plus grandes & plus petites?

Cela est vrai, Monsieur, dit le Docteur; mais comme je trouve une infinité d'absurdités & de contradictions dans ce que nous a dit M. l'Abbé, de ces deux especes d'étendues, l'une intelligible & l'autre matérielle, dont on veut que la premiere soit Dieu même, & que je n'en trouve pas moins dans la nouvelle imagination, qu'elle soit l'idée de la derniere; c'est-à-dire, que nous ne puissions appercevoir la matérielle que dans l'intelligible, il me semble qu'il est trop tard pour entamer ce discours, & qu'il vaut mieux le remettre à un autre jour. L'Abbé y consentit, & témoigna qu'il avoit besoin d'un peu de temps, pour penser aux difficultés qu'on lui avoit proposées; mais qu'il espéroit d'y satisfaire d'une maniere que l'on en seroit content. Je vous entends, dit le Duc. C'est que vous êtes bien aise de consulter votre Oracle, qui consultera pour vous le Verbe éternel. Chacun se mit à rire, & la compagnie se sépara. On ne m'a pas encore mandé ce qui s'est fait depuis, & quand je le saurois je n'en dirois rien ici : car il est temps, Monsieur, de finir cette longue lettre. Je ne vous en fais point d'excuses, ayant encore à vous fatiguer d'un plus long Ecrit; mais que vous ne pourrez pas vous dispenser de lire, parce qu'on vous y prend pour Juge entre deux amis, dont chacun se plaint de l'autre, comme ayant mal observé les regles de l'amitié. Je suis, &c.

Le 28. Janvier 1684.

EXTRAIT

D'une These dont il a été parlé ci-dessus, soutenue publiquement dans le College Romain de la Compagnie de Jesus l'an 1674. & imprimée à Rome par les héritiers de Corbelletti, *avec la permission des Supérieurs.*

Sur la Prédestination Gratuite.

VII. Cl. N°. VI. Prædestinatio est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur. Prædestinatio adultorum, qui, per propria merita supernaturalia ad Beatitudinem perveniunt, est electio eorum ad gloriam, & coronam, & præmium legitimè certantium. Cum quo stat quod eadem electio fiat à Deo ante prævisionem absolutam meritorum : licet reprobatio positiva formalis damnatorum, nec sit, nec esse possit ante prævisa demerita. Non tamen negandum est, quòd discrimen reprobi à prædestinato etiam reprobi demerita præcedat.

Princ. p. 12.

La Prédestination est la connoissance éternelle & la préparation des graces, par lesquelles sont certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés. La Prédestination des adultes, qui arrivent à la gloire par leurs propres mérites surnaturels, est leur élection à la gloire & à la couronne, & au prix que remporteront ceux qui auront bien combattu. Ce qui n'empêche pas que cette élection n'ait été faite de la part de Dieu, avant la prévision absolue des mérites ; quoique la réprobation, formelle, positive des damnés n'ait point été & ne puisse être avant la prévision de leurs démérites. On ne peut pas néanmoins nier, que ce qui met le discernement entre le réprouvé & le prédestiné, ne précede les démérites du réprouvé.

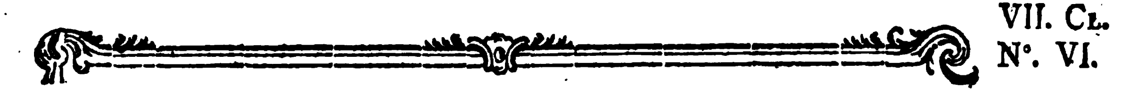
Sur la Grace efficace par elle-même, nécessaire a toute action de piété.

Illud statuimus cum D. Augustino & D. Thomâ, auxilia efficacia à Deo conferri secundùm efficax & absolutum Dei decretum, seu

propofitum falvandi hominem, aut ad fe convertendi, aut faciendi illum divinis vocationibus confentire. Hæc Dei voluntas eft gratia increata, prima fimpliciter & antecedens gratia ab intrefeco efficax, per quam primò difcernitur quicumque bene operatur à non operante, & quicumque Deo confentit ab omni non confentiente. Admittimus ergò de facto à Deo prædefiniri abfoluto & efficaci decreto fimpliciter antecedenti, omnem noftram bonam & liberam operationem aliquomodò conducentem ad falutem.

Nous foutenons avec S. Auguftin & S. Thomas, que les fecours efficaces font donnés de Dieu par un décret efficace & abfolu; c'eft-à-dire, par une volonté abfolue de fauver quelqu'un, ou de le convertir, ou de le faire confentir à la vocation divine. Cette volonté de Dieu eft la grace incréée, &, à proprement parler, la premiere grace, la grace antécédente, qui a en elle-même ce qui la rend efficace, & c'eft par cette grace que fe fait le premier difcernement, de quiconque fait le bien, d'avec celui qui ne le fait pas, & de quiconque confent à la vocation de Dieu, d'avec tout autre qui n'y confent pas. Nous admettons donc, que Dieu a en effet prédéfini, par un décret abfolu, efficace, & fimplement antécédent, toutes les bonnes & libres opérations de notre volonté, qui peuvent contribuer en quelque forte à notre falut.

On peut juger par-là, avec combien d'ignorance on a ofé dire, que ces deux mêmes vérités, qu'on a trouvées dans la Réponfe à M. Mallet, Livre VII, Chap. I, font un Dogme nouveau, que j'ai avancé fur la Grace & fur la Prédeftination, *& avec quelle témérité on a pris de-là occafion de me traiter de* Dogmatifte.



DÉFENCE

DE

M. ARNAULD,

DOCTEUR DE SORBONNE.

Contre les Reproches personnels que lui fait l'Auteur de la Réponse au Livre des Vraies & des fausses Idées (a).

JE ne doute point, Monsieur, que vous n'ayiez été aussi surpris que moi, de voir par où on commence la Réponse à mon Livre des Idées : car, sans qu'il y ait ni préface, ni aucun autre préambule, ce qu'on y trouve d'abord est ce titre du premier Chapitre.

La conduite que j'ai tenue touchant le Traité de la Nature & de la Grace, par rapport à M. Arnauld, n'a pas dû lui inspirer le CHAGRIN *qui paroît dans sa* CRITIQUE.

L'Auteur ne parleroit pas avec plus de confiance, du *chagrin* qu'il m'attribue, quand il seroit aussi public que le dépit qu'a eu le Grand Seigneur de la levée du siege de Vienne. Il suppose qu'il en trouvera tous ses Lecteurs persuadés, & qu'ils ne sont en peine que d'en savoir la cause. Il dit en l'air, que le *chagrin* que j'ai contre lui, paroît dans ma *critique* (Il lui plait de donner ce nom à mon Traité des Idées, pour faire croire que je ne l'ai fait que dans le dessein de le critiquer) mais; employant tout ce Chapitre premier à en donner des preuves, il ne les tire point du livre même, n'y ayant pu trouver aucune parole offensante, par laquelle il ait pu prétendre, que je l'aurois traité avec injure, en quittant mon sujet pour dire quelque chose de désobligeant contre sa personne; mais il est réduit à fonder cette

(a) [Cette Défense est adressée, comme l'Ecrit précédent, à M. le Marquis de Roucy.]

accuſation de chagrin, qui eſt preſque toujours le fondement de ſes autres injures, ſur ce qui s'eſt paſſé entre lui & moi par rapport à ſon *Traité de la Nature & de la Grace.*

Ce qui m'eſt avantageux, eſt, qu'il vous prend pour témoin de cette *conduite*, qu'il a cru lui donner droit de me dépeindre de ſi belles couleurs. Il dit, qu'il *n'a point eu de ſecret pour vous; que vous ſavez la vérité de tout* ce qu'il prend pour ſujet de ſes plaintes: car j'en dis autant, Monſieur, & ainſi ce ſera un différent facile à vuider, puiſqu'étant convenus d'un Juge, il ne nous ſera pas permis d'en appeller, ſelon le Canon: *Ab electis Judicibus non licet appellare.*

Le ſujet du procès, dont je vous fais Juge, Monſieur, mais dont on ne ſauroit empêcher que le public ne juge auſſi avec vous, eſt la plainte que je fais, que l'Auteur de la Réponſe m'a traité d'une maniere fort indigne, & tout-à-fait oppoſée aux devoirs de l'amitié, ſans que je lui en euſſe donné aucun ſujet; ayant pris, au contraire, toutes les précautions imaginables pour empêcher que cela n'arrivât.

Pour inſtruire ce procès, je réduirai tout ce que j'ai à dire pour ma défenſe, & pour la juſtification de mes plaintes, à quatre parties.

La premiere ſera, la liſte des principaux endroits de la Réponſe, que je prétends être faux, injurieux, téméraires; pleins de mépris, & d'une fierté dédaigneuſe, rapportés mot à mot, ſans gloſe & ſans commentaire.

La ſeconde ſera, le récit exact & fidelle de ce qui s'eſt paſſé entre lui & moi, par rapport à ſon *Traité de la Nature & de la Grace*, oppoſé au faux récit qu'il fait de la même choſe.

La troiſieme ſera, la réfutation de toutes les preuves qu'il a cru avoir trouvées du chagrin qu'il prétend que j'ai contre lui: ce qui eſt le principal de ſes reproches perſonnels, & ce qui lui a donné ſujet d'en faire pluſieurs autres.

La quatrieme, la juſtification de la maniere dont je l'ai traité dans le livre des Idées, qui ſera voir, que j'ai obſervé ce à quoi je m'étois obligé par les lettres que vous m'avez aſſuré que vous lui avez fait voir, & qu'il avoit approuvées: & qu'ainſi, comme je m'étois uniquement appliqué à combattre ſes ſentiments, qui me paroiſſoient contraires à la vérité, ſans dire un ſeul mot d'offenſant contre ſa perſonne, il n'a eu droit que de me traiter de la même ſorte, en s'attachant uniquement à mes ſentiments, oppoſés aux ſiens, dont il lui étoit libre de faire voir, autant qu'il eût pu, les abſurdités, & les impiétés même, s'il en eût trouvé, ſans s'emporter en des reproches perſonnels,

personnels, bien éloignés de la maniere honnête & pleine d'estime, VII. Cl.
dont j'avois parlé de lui dans mon livre des Idées. On trouvera N°. VI.
ensuite une cinquieme partie. J'en rendrai raison dans l'Avis qui la précédera.

PREMIERE PARTIE.

Endroits de la Réponse, que l'on prétend être faux, injurieux, téméraires, ou pleins de mépris & d'une fierté dédaigneuse, rapportés mot à mot, sans glose & sans commentaire.

RIen n'est plus commun que de voir des Auteurs se plaindre mutuellement, que leurs adversaires les ont maltraités; & rien n'est aussi plus ordinaire, que l'injustice de ces plaintes, ou l'insuffisance des preuves que l'on apporte pour les justifier. Cela vient, le plus souvent, de ce que ceux qui les font, se donnent la liberté de changer les termes de leurs adversaires, en d'autres termes, qu'ils prétendent signifier la même chose; ou, ce qui est encore pis, qu'ils représentent les conséquences qu'ils s'imaginent que l'on peut tirer de ce qu'on leur a dit, comme si c'étoit ce qu'on leur a dit. Or l'un & l'autre est fort injuste : car qui ne sait qu'une chose, étant vraie, peut être dite d'une maniere fort mesurée & fort honnête, & qui ne donne aucun droit de s'offenser, à celui de qui on l'a dit, quand on a une juste occasion d'en parler, & que cette même chose pourroit être dite d'une autre maniere, qui seroit très-offensante? Qui ne sait aussi, qu'attribuer une conséquence d'une proposition, en disant, par exemple, qu'il suit de-là une chose qui paroît impie, n'est pas attribuer cette conséquence à l'Auteur de cette proposition, qui peut ne l'avoir pas vue; & qu'ainsi c'est injustement qu'un homme se plaint, qu'on l'a traité d'impie, pour avoir dit seulement, que l'on ne pourroit soutenir ce qu'il auroit avancé, sans s'engager dans une impiété.

Voyez l'Art de penser 1. *Part. ch.* 13.

Je n'ai jamais regardé que comme chicaneuses & déraisonnables, ces manieres de prouver qu'on nous a traités avec injure; & ainsi je n'ai garde d'en user ainsi. Je rapporterai donc, mot à mot, sans glose & sans commentaire, les principaux endroits de la Réponse dont je prétends avoir sujet de me plaindre, en laissant à vous, Monsieur, & au public, à juger si j'ai raison, ou non, de les trouver peu confor-

VII. CL. N°. VI. mes à ce que je devois attendre d'un Chrétien, d'un Prêtre & d'un ami.

" La conduite que j'ai tenue touchant le Traité de la Nature & de „ la Grace, par rapport à M. Arnauld, n'a pas dû lui inspirer le CHA- „ GRIN qui paroît dans sa critique. *Page* 1

„ Sans décider en faveur de l'esprit ou du cœur de M. Arnauld, „ rien n'est PLUS ÉVIDENT, lorsqu'on examine son livre, ou qu'il n'en- „ tend point mes sentiments, ou que ce n'est nullement l'amour de „ la vérité qui le fait parler. 2

„ Je crois, Monsieur, que vous êtes assez persuadé, que M. Arnauld „ ne me rend pas trop de justice, & que le CHAGRIN, que ses amis „ lui ont inspiré contre moi, l'a séduit. *Ibid.*

„ La réputation de M. Arnauld domine de telle maniere dans l'ima- „ gination de bien des gens, qui, d'ailleurs, pourroient juger des cho- „ ses par eux-mêmes, que je crois devoir les obliger, par mes réponses, „ ou A SE TAIRE, ou à examiner les contestations sur lesquelles ils „ veulent opiner. 3

„ Je ne sais, Monsieur, si je me trompe; mais il me semble que l'on „ est assez convaincu dans le monde, que M. Arnauld a du CHAGRIN „ contre moi. *Ibid.*

„ Enfin, le CHAGRIN de M. Arnauld est tellement répandu dans „ toute sa critique, que si la dixieme partie des raisonnements qu'il „ m'y fait faire, étoit effectivement de moi, bien loin d'avoir les qua- „ lités qu'il me donne en quelques endroits, comme à son ami, je „ serois le plus ridicule de ceux qui se mêlent de raisonner. 4

„ Je ne crains nullement, que ceux qui savent exactement mes sen- „ timents, & qui jugent de toutes choses avec un esprit d'équité, „ soient ébranlés par la rigoureuse critique de M. Arnauld. J'appré- „ hende plutôt, qu'ils ne se laissent aller (*contre lui*) à l'indignation „ qui s'excite naturellement dans l'esprit, lorsqu'on voit MANIFESTE- „ MENT certains ARTIFICES, que les PASSIONS fournissent abondamment, „ lorsqu'elles sont excitées, & qu'on ne se met point trop en peine „ de les réprimer. *Ibid.*

„ Je dis ceci en passant, pour me justifier du prétendu changement „ dont on m'a injustement accusé, & que je préférerois néanmoins in- „ finiment à L'OBSTINATION MALHEUREUSE, dans laquelle vivent tran- „ quillement bien des gens, sous L'AUTORITÉ INFAILLIBLE de M. Ar- „ nauld & de quelques autres. 5

„ J'ai dit, quelquefois seulement, à quelques amis, que ce que

„ Messieurs de Port-Royal avoient écrit sur la Grace, étoit un galima- VII. Cl.
„ tias, où on ne pouvoit rien comprendre. *page* 6 N°. VI.

„ J'avois peur de blesser certaines gens, dont la délicatesse est
„ extrême. *Ibid.*

„ Quelques personnes ayant reconnu la solidité de mes principes,
„ & la fausseté des sentiments qu'ils s'imaginoient auparavant être con-
„ formes à ceux de S. Augustin, dont l'Eglise a toujours approuvé la
„ doctrine contre les ennemis de la Grace de Jesus Christ, eurent la
„ générosité de déclarer; que j'étois la cause de leur changement. Gé-
„ nérosité certainement extraordinaire; car rien n'est plus généreux
„ que l'humilité chrétienne, par laquelle non seulement on reconnoît
„ de bonne foi ses erreurs, mais encore qu'on doit ses meilleurs senti-
„ ments à une personne aussi peu éclairée que je le suis. 7

„ J'envoyai mon Ecrit à M. Arnauld, & j'exigeois de lui cette con-
„ dition, qu'il n'en jugeât qu'après l'avoir examiné de telle maniere,
„ qu'il fût assuré qu'il l'entendoit parfaitement : car je savois bien ce
„ que fait sur l'esprit une PRÉVENTION de cinquante années, & la CON-
„ SIDÉRATION où il est; dans un PARTI qui l'a toujours regardé com-
„ me le généreux défenseur des sentiments contraires aux miens. 10

„ J'ai cru vous devoir représenter, en peu de mots, ce qui s'est
„ passé entre M. Arnauld & moi, par rapport au Traité qui le rend
„ d'une HUMEUR FACHEUSE, afin que vous reconnoissiez, que je n'ai
„ point manqué à aucun des devoirs de l'estime & de l'amitié, & que
„ chacun tâche de découvrir quel peut être le principe de son CHA-
„ GRIN, & de sa GRANDE DÉLICATESSE. 13 & 14.

„ M. Arnauld n'a point dû, sous un FAUX PRÉTEXTE, prendre le
„ change, & le donner aux autres..... pour prévenir contre moi le
„ grand nombre de ceux qui aimeront mieux le croire sur sa parole,
„ que de se fatiguer sur un procès de Métaphysique. 14

„ Il y a plus de quatre ans, que M. Arnauld a marqué son CHA-
„ GRIN contre le Traité de la Nature & de la Grace. *Ibid.*

„ M. Arnauld est trop éclairé, pour avoir pu croire qu'il étoit à
„ propos qu'il combatît ce que j'enseigne des Idées.... néanmoins *il*
„ *ne pouvoit mieux faire :* mais pour d'autres raisons que celle qu'il
„ donne, & qu'il n'est pas, ce me semble, trop difficile de reconnoître.
„ Je ne vous les dirai pas, Monsieur, afin qu'on ne m'accuse pas de
„ juger des intentions secretes. 28

„ Raisons pour lesquelles M. Arnauld est indispensablement obligé,
„ de donner incessamment son examen du Traité de la Nature & de

VII. Cl. „ la Grace. Dogme nouveau, qu'il avance sur la Grace & la Pré-
N°. VI. „ destination. *page* 29

„ M. Arnauld sait, que mes principes ont fait abandonner ce qu'il „ appelle les bons sentiments, à des personnes qui en étoient persua- „ dés. Il doit donc, par charité, faire voir incessamment, à ces *pau-* „ *vres dévoyés*, qu'ils s'égarent, & les rappeller au troupeau, qui se „ dissipe, & qui se dissipera s'il n'y veille. 30

„ M. Arnauld ne sait-il pas que le monde est soupçonneux & ma- „ lin? Ne voit-il pas qu'on pourra croire, que son Livre des Vraies „ & des fausses Idées, au temps auquel il paroît, est une approbation „ authentique du Traité de la Nature & de la Grace, où il est parlé „ de matieres, qu'il a bien plus à cœur qu'une question abstraite, sur „ laquelle il n'a nul engagement. 31

„ En vérité, Monsieur, je plains nôtre ami, s'il est si fort VENDU „ à l'amitié de certaines gens, ou tellement ESCLAVE du rang qu'il tient „ dans l'esprit de ses Disciples, qu'il SACRIFIE LA VÉRITÉ pour conser- „ ver la place qu'il a dans leur esprit & dans leur cœur. 32

„ Quoiqu'il écrive utilement contre les hérétiques, il travailleroit „ bien plus utilement pour la Religion, & pour ceux QU'IL ABUSE depuis „ si long-temps, si, quittant SES PRÉJUGÉS, il examinoit de nouveau „ ses sentiments sur la Grace, par les ouvrages de S. Augustin & des „ autres Peres, par le Concile de Trente, & par le secours des LIVRES „ qu'on a faits, pour lui montrer QU'IL SE TROMPE, & renonçât enfin „ à des opinions PARTICULIERES, DONT LES CONSÉQUENCES FONT HOR- „ REUR, qu'il avance néanmoins comme des dogmes de foi, & qu'il „ fait dire aux Peres, qui, certainement, ont enseigné tout le con- „ traire. Cela lui feroit plus glorieux que de terrasser M. Claude & „ tout le Parti. Il faut de la vertu, & une vertu héroïque, non pour „ dire en genéral qu'on est homme, sujet à l'erreur; mais pour recon- „ noître ses erreurs, & se couvrir de confusion devant les hommes, „ qu'on rencontre à tout moments, afin de plaire à la vérité, qui nous „ pénetre; mais qui ne se présente point devant nous". 32 33.

Il passe de-là à ce que j'ai dit dans la Réponse à M. Mallet, de la Grace efficace par elle-même, & de la Prédestination gratuite, que, par une ignorance & une témérité inconcevable, il prend pour un nouveau dogme, qui m'est particulier, & qu'il prétend avoir été frappé d'anathême par le Concile de Trente; mais je n'en rapporte rien ici, parce que cela regarde ma deuxieme Défense contre son accusation d'héréfie.

“ Je pourrois faire voir que M. Arnauld ne conçoit pas trop bien „ ce qu'il dit; qu'il vaut mieux ne point citer les Peres, que de leur

„ mettre dans la bouche des paroles fort oppofées à leurs fentiments, VII. Cl.
„ & qu'enfin, lui, QUI DOGMATISE ; car c'eft *dogmatifer* que de fai- N°. VI.
„ re de nouveaux dogmes, n'a pas eu trop de droit de me donner
„ cet avis charitable, par lequel il m'accufe indirectement de bien des
„ chofes : *que je dois chercher plutôt l'intelligence des myfteres de la*
„ *Grace dans la lumiere des Saints, que dans mes propres penfées. page* 41

„ Plût à Dieu, que M. Arnauld voulût bien fe défaire, pour quel-
„ que temps, de fes anciens préjugés, & arracher la POUTRE QUI L'A-
„ VEUGLE, avant que de prétendre éclairer les autres! 44.

„ Quand M. Arnauld aura déclamé contre la témérité de ceux qui
„ examinent la conduite de Dieu, quelque bon deffein qu'ils aient;
„ car je ne penfe pas, qu'il veuille juger des intentions fecretes, &c. 68

„ Si M. Arnauld avoit examiné, avec les yeux de l'efprit, & SANS
„ CHAGRIN, le Chapitre, &c. 81

„ Il faut clairement comprendre ceci, ce que n'a pu faire M. Ar-
„ nauld, à caufe apparemment du deffein de critiquer, que fon CHA-
„ GRIN lui a infpiré. 85

„ Au lieu d'y reconnoître certains principes, que j'ai fuivis, il n'y
„ a vu que ce qu'il *fouhaitoit* d'y voir; DES VARIATIONS, DES CON-
„ TRADICTIONS, DES SOPHISMES, en un mot, tout ce qui peut rendre
„ ridicule un Auteur aux yeux du monde. 86

„ Je paffe le Chapitre VI. (*qui eft de* 14 *pages*, *& un des plus im-*
„ *portants pour bien entendre la matiere des Idées*) car à peine ai-je
„ commencé, que le DÉGOUT me prend déja, de répondre à des dif-
„ cours qui ne prouvent rien. 140

„ Ne trouvez pas mauvais, Monfieur, fi je vous arrête à la lectu-
„ re des chofes qui n'ont nulle utilité ni nul agrément. La réputation
„ de M. Arnauld m'oblige, à caufe de la vérité, à faire remarquer fes
„ méprifes, & qu'il a bien défapris à faire des démonftrations. 152

„ Je n'ofe appeller la conduite de M. Arnauld par fon nom. Ce
„ que je puis dire de plus honnête, c'eft, qu'ou il n'a pas entendu
„ ce qu'il critique, CE QUI FAIT PITIÉ, ou, ce qui eft du moins fort
„ vraifemblable, il a voulu le rendre ridicule : CE QUI EST INDIGNE,
„ & ne peut exciter que l'indignation des honnêtes gens. 158

„ Un volume in-folio ne fuffiroit pas, pour faire remarquer tou-
„ tes fes méprifes, & l'inutilité de fes longs & ENNUYEUX difcours.
„ J'efpere faire imprimer quelque jour fon livre avec mes remar-
„ ques. 159

„ Le refte du Livre de M. Arnauld ne mérite point, par lui-mê-
„ me, d'être réfuté ; mais fa réputation le mérite PEUT-ÊTRE. Ainfi,

VII. Cl. „ je vais parcourir tous les Chapitres de ſon Livre, & remarquer,
N°. VI. „ non toutes ſes mépriſes (un volume in-folio n'y ſuffiroit qu'à peine)
„ mais quelques-unes ſeulement, dans chaque Chapitre, pour ménager
„ mon temps & celui du Lecteur. *Page* 177

„ M. Arnauld m'impoſe un ſentiment ridicule, que ſa PASSION lui a
„ fait voir dans la Recherche de la Vérité, ſans qu'il y fût. 191

„ Ne pourrois-je pas lui dire ſur cela, & ſur tant d'autres, ou MA-
„ LIGNITÉS, OU MÉPRISES, &C. 199

„ Jugez, Monſieur, de la conduite de M. Arnauld. Excuſez
„ ſon eſprit ou ſon cœur. Appellez cela par le nom qu'il vous
„ plaira. *ibid.*

„ Je veux croire que le Peintre de la fable étoit auſſi Sculpteur;
„ puiſqu'on lui donne un bloc de marbre. Cela ne me regarde pas. Que
„ M. Arnauld n'ait pas toujours l'eſprit juſte, ni les PASSIONS réglées,
„ cela ne juſtifie pas mes ſentiments. 209

Ce n'eſt pas M. Arnauld qui n'a pas l'eſprit juſte, ni les paſſions réglées; mais c'eſt l'Auteur de la Réponſe, à qui la paſſion a troublé la mémoire; puiſqu'il a ſi-tôt oublié ce qu'il venoit de rapporter, que j'avois dit de ce Peintre, QU'IL ÉTOIT AUSSI HABILE EN SCULPTURE.

" Qu'il me ſoit permis de parler par ma bouche, & non par celle
„ d'un AMI PIQUÉ, qui me fait à tout moments dire des extravagances,
„ pour contenter ſon CHAGRIN. 210

„ En un mot, voulez-vous que je vous le diſe en ami. Vous rail-
„ lez ſi mal à propos, que vous vous rendez RIDICULE 212

„ Après m'avoir impoſé A SON ORDINAIRE, un ſentiment extrava-
„ gant & ridicule. 224

„ Pourvu que M. Arnauld ait compris mes ſentiments, c'eſt un des
„ plus injuſtes critiques qui fut jamais. Voilà ma maxime : n'ôtez pas
„ la condition que je mets; pourvu que M. Arnauld ait compris mes
„ ſentiments. CAR IL NE FAUT PAS JUGER DES INTENTIONS SECRETES.
„ page 228. *Pourquoi donc en a-t-il jugé tant de fois.*

„ Il n'a pas donné la moindre atteinte à mon ſentiment, faute de
„ le bien concevoir, & d'écouter trop ſon CHAGRIN, qui l'en empê-
„ choit, page 237. *Il a voulu dire: & pour avoir trop écouté ſon chagrin.*

„ De quelle groſſeur ſeroit un volume, ſi j'examinois en particu-
„ lier tout l'ouvrage de M. Arnauld, qui, certainement, eſt compoſé
„ avec la derniere négligence. 259

„ Quand on ſe met un peu ſur le tard à philoſopher, on ne
„ prend pas facilement le ſens de ceux qui MÉDITENT, & cela mê-

„ me eſt moralement impoſſible, quand le LE CHAGRIN eſt de la VII. Cl.
„ partie. *Page* 260 N°. VI.

„ Il n'y a rien qu'on ne trouve confus, quand on n'a pas l'eſprit „ NET, & il ne peut rien venir de bon de ceux que NOUS N'AIMONS „ PAS; principalement quand l'imagination eſt excitée, & que les paſ- „ ſions ſont en mouvement. Car c'eſt une propriété eſſentielle aux paſ- „ ſions, de répandre leur *malignité* ſur les objets qui les excitent. Les paſ- „ ſions n'ont point de meilleur moyen, pour juſtifier leur déréglement & „ leur injuſtice. Ceux qui auront lû & bien conçu la Recherche de la Vé- „ rité, jugeront ſi j'ai tort, de répondre ainſi CAVAILIÉREMENT au XXI „ Chapitre de M. Arnauld. page 260. *On n'a qu'à lire ce* XXI *Chapitre pour en juger.*

„ Je vous avoue que ces raiſonnements me déſolent: car je ne puis „ y répondre, ſans qu'on s'imagine que je prends plaiſir à rendre RIDI- „ CULE celui qui les fait. 273

„ M. Arnauld donne une petite contorſion à mon ſentiment, pour „ le rendre difforme & réjouir ſon CHAGRIN. 274

„ Si M. Arnauld étoit prudent ou retenu, il appréhenderoit que „ le RIDICULE, dont il couvre le fantôme de ſes adverſaires, ne retombât „ ſur ſa propre réalité. 276

„ Jugez, Monſieur, de l'admirable critique de M. Arnauld. 278

„ Ceux qui connoîtront diſtinctement ma penſée, n'auront aucune pei- „ ne à découvrir ſes mépriſes & ſes ſophiſmes continuels. *Ibid.*

„ Si j'apprends que ce qu'il a écrit ſoit capable d'ébranler les gens, „ je réfuterai pied à pied, dans un autre ouvrage, toutes les répon- „ ſes qu'il a faites à mes preuves. *Ibid.*

„ M. Arnauld eſt aſſurément l'homme le plus SINGULIER dans ſon „ ſentiment de la nature des idées, & fort injuſte dans ſa maniere de „ critiquer un ouvrage. 295

„ Je crois, Monſieur, qu'on doit admirer ce diſcours, non qu'il „ ſoit admirable en lui-même; mais parce que c'eſt le diſcours de M. „ Antoine Arnauld Docteur de Sorbonne, & qu'aſſurément on doit s'é- „ tonner, qu'il ait été capable de le compoſer. 307

Il ne faut que lire cet endroit pour juger de qui on doit plus s'étonner, de lui ou de moi.

„ Si je m'arrêtois à débrouiller toutes les brouilleries de M. Arnauld, „ je me donnerois une peine aſſez inutile, & je ferois un livre fort „ ennuyeux. Je ne ſais ſi j'ai déja dit cela; mais, à tout haſard, c'eſt „ une vérité que je puis bien dire deux fois. Il n'y auroit guere de „ gens aſſez de loiſir, & aſſez ſottement curieux, pour lire un gros

VII. Cl. „ livre, dont le principal deſſein feroit de juſtifier, que je ne ſuis pas
N°. VI. „ le fantôme que M. Arnauld met en pieces. *Page* 307

„ Ce détour, qui pourra contenter les ignorants & les ſimples, par-
„ ce qu'il favoriſe l'amour propre, ne contentera pas les perſonnes exac-
„ tes, & qui ont appris une Metaphyſique un peu plus ſolide, & plus
„ chrétienne que celle de M. Arnauld. 318

„ Il faut attendre la réfutation du Traité de la Nature & de la Gra-
„ ce. Je prie ſur-tout M. Arnauld, qu'il ne la faſſe pas auſſi négligem-
„ ment que ſon livre des Vraies & des fauſſes Idées, afin que ſa criti-
„ que exacte me donne le courage de faire une Réponſe plus travail-
„ lée, que celle que je viens de faire à ſon livre. 325

„ Conclusion. Vous ſerez peut-être ſurpris, que ma Réponſe ſoit
„ auſſi courte qu'elle eſt : car aſſurément, je ne dis pas la dixieme par-
„ tie des choſes qu'il y auroit à répondre au livre des *Vraies & des fauſſes*
„ *Idées*. Mais j'épargne mon temps, celui du Lecteur, & vous le croi-
„ rez ſi vous voulez, la réputation de M. Arnauld".

Le reſte eſt du même air. Il ne faut que le lire, pour y voir le caractere d'un des hommes du monde le plus rempli de la bonne opinion de lui-même, & qui a le plus de mépris pour les autres. Mais, s'il avoit tant d'envie d'épargner ſon temps, celui du Lecteur, & ma réputation, d'où vient qu'il employoit 75 pages, qui font près du quart de ſon livre, à parler de toute autre choſe que de ce qui regarde la matiere du mien; qu'il me fait de méchants & de ridicules procès dans les deux premiers Chapitres; qu'il m'accuſe, dans le troiſieme, de dogmatiſer, en avançant des dogmes nouveaux ſur la matiere de la Grace & de la Prédeſtination, dont il s'agiſſoit auſſi peu dans le livre des Idées, que de la pierre philoſophale, & qu'il s'aviſe, dans le quatrieme, de nous faire une ennuyeuſe déduction des méchantes preuves de ſon nouveau ſyſtême de la Nature & de la Grace, qu'il a dites & redites déja tant de fois, dans ſon Traité, dans ſes Eclairciſſements anciens & nouveaux, & dans ſes Méditations. Cela eſt-il bien propre à faire croire, que c'eſt pour épargner ſon temps, celui du Lecteur, & ma réputation, qu'il n'a pas dit la dixieme partie de ce qu'il avoit à reprendre dans mon livre?

Voilà, Monſieur, les endroits ſur quoi je demande votre jugement & celui du public. Je m'arrête principalement à ceux où on m'attribue des intentions ſecretes, & des mouvements cachés dans mon cœur; un chagrin qui me rend incapable de bien concevoir ſes ſentiments, qui me fait trouver des variations & des contradictions dans ſes livres; parce que je ſouhaite qu'elles y ſoient, & qui eſt cauſe

que

que c'eſt mon ordinaire, de lui impoſer des extravagances; des *paſ-* VII. Cl. *ſions* qui répandent leur malignité ſur les objets qui les ont excitées; N°. VI. c'eſt-à-dire, ſur ſon livre, & qui n'ont point eu de meilleur moyen de juſtifier leur déréglement & leur injuſtice, & une diſpoſition de cœur, ſi oppoſée à ce qu'un Prêtre & un Docteur doit à la vérité, que je la ſacrifie à l'amitié de certaines gens, à laquelle je ſuis vendu, & à la paſſion dont je ſuis eſclave, de conſerver le rang que je tiens dans l'eſprit & dans le cœur de mes Diſciples. C'eſt à quoi je prie que l'on faſſe plus d'attention, comme étant les ſeules choſes où je crois mon honneur intéreſſé : car, pour les paroles de mépris, de fierté mal entendue, & de vanité dédaigneuſe, je ne les ai miſes que pour faire connoître l'eſprit de l'Auteur de la Réponſe, & je n'ai garde d'en avoir le moindre reſſentiment; étant fort aſſuré que ces manieres hautaines & fanfarones, n'impoſent point aux honnêtes gens, qui ne s'attendent point aux merveilles de ce que l'on promet pour l'avenir, quand ils ſont mal ſatisfaits de ce que l'on a prétendu avoir payé comptant.

SECONDE PARTIE.

Récit fidelle & exact de tout ce qui s'eſt paſſé entre le P. Malebranche & M. Arnauld, par rapport au Traité de la Nature & de la Grace.

VOus ſavez, Monſieur, que ç'a été chez vous que j'ai eu la premiere connoiſſance des nouvelles penſées de votre ami. Il deſira que nous nous aſſemblaſſions, quatre ou cinq perſonnes, pour qui il témoignoit avoir de l'eſtime, afin de leur parler de ſes Méditations ſur la Grace. Vous offrites votre maiſon pour cette entrevue. Nous nous y trouvâmes. Il amena avec lui celui dont il parle dans le premier Chapitre de ſa Réponſe, qu'il avoit fait entrer dans ſes ſentiments. La conférence ne fut pas longue. Il ne s'arrêta qu'à nous vouloir prouver, que Dieu n'agiſſoit point, ni dans l'ordre de la nature, ni dans celui de la grace, par des volontés particulieres. Vous pouvez vous ſouvenir, que nul de nous (hors celui qui ſe regardoit comme ſon Diſciple) n'entra dans cette penſée, & que nous lui fimes entendre, que cela nous paroiſſoit manifeſtement contraire à ce

VII. Cl. que Jesus Christ dit dans l'Ecriture, *qu'il ne tombe pas à terre un*
N°. VI. *seul passereau sans la volonté de Notre Pere qui est dans les cieux.* Tout se passa néanmoins sans aucune chaleur, & nous sortîmes tous de chez vous aussi bons amis que nous y étions entrés, mais aussi peu persuadés de ses découvertes. Pour moi, comme je ne voyois point la suite de ce nouveau Systême, & que je considérois ce qui nous en avoit été dit, comme des pensées informes, qu'il auroit le loisir d'examiner davantage, je n'y fis guere de réflexion, & je ne dis rien à personne de ce qui s'étoit passé dans cette conférence.

Quelque temps après je me retirai. Ce fut au mois de Juin de l'année 1679. Sur la fin de Mars de l'année suivante, je reçus une lettre de lui, que j'ai encore, où il m'écrivoit en ces propres termes:

" J'ai prié, Monsieur, un de vos amis, de vous envoyer un Ecrit sur le sujet dont nous parlâmes pendant deux heures, il y a environ un an ou deux. Nous NE PUMES ALORS CONVENIR DE RIEN. (Il demeure d'accord de ce que j'ai dit) & je ne sais même si je me fis bien entendre. J'ai fait un Ecrit, à la sollicitation de quelques personnes qui vous honorent beaucoup, & je serois bien aise que vous voulussiez bien m'en dire votre sentiment. Mais, Monsieur, s'il vous plaît, après l'avoir lu avec attention, & *même plus d'une fois* si votre loisir vous le permet. Je vous demande bonne justice; mais après UN SÉRIEUX EXAMEN. Si vous ne pouvez pas, Monsieur, être mon juge à ces conditions, vous en êtes le maître, c'est une grace que je ne mérite pas ".

Vous me connoissez, Monsieur, je prends simplement ce que l'on me dit, & je m'imagine aisément qu'on a dans le cœur ce que les paroles marquent. Ainsi, voyant d'une part, que l'on ne me pressoit pas de faire cette lecture, qu'on la remettoit à mon loisir, & qu'on m'en rendoit le maître; & que, de l'autre, on exigeoit de moi, que je ne jugeasse de cet Ecrit qu'après l'avoir lu plus d'une fois & avec grande attention; comme je me trouvois alors fort accablé, & sans personne qui pût écrire les observations que j'aurois faites sur ce Traité, parce que celui de mes amis qui est ordinairement avec moi, étoit allé à Paris, d'où il ne revint qu'à l'Ascension, je crus qu'il ne trouveroit pas mauvais, que je différasse cette lecture, jusques à ce que j'eusse achevé des ouvrages auxquels je travaillois, & dont j'étois trop plein, pour me pouvoir appliquer tout entier à une matiere abstraite, qui demandoit beaucoup de méditation, & dont on ne vouloit que je disse mon sentiment qu'après que je *l'aurois lu plus d'une fois*, & que j'en *aurois fait un sérieux examen.* C'est ce

que je fis entendre en écrivant à Paris, & je penſe, Monſieur, que VII. Cl.
ce fut en répondant à une lettre de vous, du mois de Mai de cette N°. VI.
année là, où vous me demandiez ſi j'avois lu cet Ecrit?

On ne me manda point que cela preſſât. Et un peu après la Pentecôte je fis un voyage en Hollande, avec cet ami dont j'ai parlé, qui étoit revenu de Paris à l'Aſcenſion. M. *Elzevir*, qu'il étoit allé voir, pour le preſſer d'imprimer la ſeconde Partie de la Réponſe à M. *Mallet*, le pria d'attendre encore quelque temps, parce qu'il étoit preſſé d'imprimer un *Traité de la Nature & de la Grace* de M. *Malebranche*, où il y avoit, ajouta-t-il, *des choſes bien hardies.* Mon ami me le revint dire. J'en fus ſurpris; car il me ſembloit qu'après m'en avoir demandé mon jugement, il n'étoit pas dans les regles de l'honnêteté de le publier, ſans qu'on l'eût eu auparavant, ou que j'euſſe refuſé de le donner. Cependant, Monſieur, vous êtes témoin que je ne vous en ai jamais fait aucune plainte. Je ne penſai qu'à rendre à un ami tout le ſervice que je pouvois dans cette conjonƈture. Je ne voulois pas que M. Elzevir ſût que je fuſſe à Amſterdam: & ainſi ce ne fût pas moi, mais cet ami, qui lui demanda à voir les deux ou trois feuilles du Traité qui étoient déja imprimées, avec le reſte de la copie. Il l'accorda, quoiqu'avec un peu de peine; mais ce fut à condition qu'on la rendroit dans deux jours. Je la lus donc, je l'avoue, avec beaucoup de précipitation, parce que cela ne pouvoit être autrement; & y ayant trouvé beaucoup de choſes que je ne pouvois approuver, & que je jugeois bien qui ſeroient fort mal reçues, on obtint de M. Elzevir, qu'il ne continueroit point l'impreſſion qu'on n'eût reçu réponſe de l'Auteur; en quoi certainement je n'avois en vue que l'intérêt de la vérité, qui me paroiſſoit bleſſée par ces nouvelles Méditations, & celui d'un ami, que je prévoyois qui s'attireroit par-là d'aſſez fâcheuſes affaires.

J'écrivis donc à la hâte à un de ſes intimes amis, qui étoit un de ceux qui s'étoient trouvés chez vous à la Conférence; & j'avoue que je le fis avec beaucoup de force, dans l'eſpérance que cela le toucheroit, & qu'il conſentiroit que l'impreſſion fût arrêtée, juſques à ce que j'euſſe eu plus de loiſir de l'examiner: car je promettois de le faire avec tout le ſoin poſſible, auſſi-tôt que je ſerois de retour au lieu de ma retraite.

Le Pere Malebranche étoit alors aux Champs, où cet ami lui envoya ma lettre. Et quelque temps après il me récrivit en ces termes.

" J'ai reçu votre lettre touchant le nouveau Syſtême. J'en ai écrit à l'Auteur, qui eſt à la campagne depuis long-temps, & je lui ai expoſé

VII. Cl. N°. VI. votre sentiment & votre desir. Mais il n'est pas disposé à rétracter le consentement que je vois qu'il a donné à l'impression. J'ai écrit encore, depuis cette lettre, pour voir si je pourrois le persuader de suspendre au moins pour quelque temps ; mais je n'en espere guere. J'ai cru ne vous pouvoir mieux informer de sa disposition qu'en vous envoyant sa lettre ".

J'appris en effet, par cette lettre, qu'il n'y avoit pas lieu de s'attendre, qu'on suspendroit l'impression de ce Traité : car l'Auteur y paroissoit très-persuadé de la bonté de son Ecrit, & témoignoit trouver fort étrange, *que des sentiments qui lui paroissoient, & à tous ceux qui les avoient bien conçus, très-propres à résoudre toutes les difficultés qu'on peut former contre la bonté & la sagesse de Dieu dans l'établissement de son Eglise, &c. fussent condamnés sans examen, & que le juge, qui, de son aveu, en avoit porté son jugement sans connoissance de cause, souhaitoit que l'on exécutât ce qu'il avoit jugé, & que les autres, qui avoient bien jugé, ou du moins qui avoient jugé dans les formes*, SUSPENDISSENT L'EXÉCUTION DE LEUR JUGEMENT.

Vous voyez, Monsieur, qu'il reconnoît que je n'avois demandé que la suspension de la sentence qu'avoient rendu ses Disciples, pour la publication de cet ouvrage. Or c'est ce qui se peut très-bien accorder avant l'instruction entiere du procès : & je promettois, si on y vouloit consentir, de m'appliquer tout de bon à en juger dans le fond, selon toutes les conditions que l'on m'avoit proposées. Mais comme quelque temps après M. Elzevir pressoit de lui rendre réponse, & que je vis bien que je n'en avois plus à espérer, la personne dont j'ai parlé ci-dessus lui fit savoir, qu'on n'avoit pu obtenir du P. Malebranche, de faire surseoir cette impression, & qu'ainsi on n'avoit plus rien à lui dire là-dessus.

Vers ce temps-là, & sur la fin de l'année 1680, je changeai de demeure, & je m'établis en un autre lieu, où je ne me sentis plus obligé de tout quitter, pour examiner avec plus de loisir le Traité de la Nature & de la Grace, puisque n'ayant pu obtenir que l'on retardât l'impression, j'aurois tout le temps de le faire sans me tant presser. Ainsi, en ayant reçu un exemplaire imprimé, j'en lisois tous les jours quelque chose, & je travaillois, autant qu'il m'étoit possible, à me rendre familiers ces nouveaux principes, & à en bien comprendre l'enchaînement. J'étois sur-tout attentif à voir, s'il y avoit de l'apparence, qu'il pût faire ce qu'il assuroit dans cette lettre, *qu'il pouvoit* DÉMONTRER *toutes les vérités qui lui étoient particulieres dans ce Traité* : ce qui lui donnoit tant de confiance, qu'il y parloit en ces termes : *Si ce*

livre paroît, on criera trois mois, on lira trois autres mois, & je VII. CL.
suis certain que j'aurai raison à la fin : car je puis DÉMONTRER *en* N°. VI.
plusieurs manieres ce que j'avance.

Je vous mandai depuis, que la lecture très-exacte que j'en fis alors, ne m'avoit pas changé l'idée que j'en avois conçue, en le lisant à Amsterdam fort à la hâte : cependant, comme il n'y avoit plus de remede, j'étois incertain si j'écrirois contre, pour empêcher les mauvais effets qu'il me paroissoit qu'on en devoit craindre, ou si je le laisserois faire à d'autres. Et une marque que j'avois bien peu de passion pour cela, est, que dans ce même temps, le livre de *la Politique du Clergé* m'étant tombé entre les mains, j'en eus tant d'indignation, que je laissai là le *Traité de la Nature & de la Grace*, & je me résolus de venger, autant qu'il étoit en moi, l'honneur de l'Eglise de France, contre les faussetés & les artifices de cet Ecrivain séditieux, & de justifier, autant qu'il me seroit possible, l'innocence des Catholiques d'Angleterre, que cet Auteur prétendoit être certainement coupables d'une terrible conspiration contre l'Etat & contre le Roi.

Pendant que j'y travaillois, au commencement de l'été de l'année 1681, nous recommençâmes notre commerce, au mois de Mai, sur le sujet du Traité de la Nature & de la Grace. Vous m'envoyâtes un billet, que l'Auteur vous avoit écrit, qui portoit ces termes. " Que pensez-vous du *Traité de la Nature & de la Grace?* N'ai-je pas DÉMONTRÉ ce qui m'est particulier? J'aurois bien voulu que M. Arnauld eût été à Paris. Je le crois si équitable, & d'un esprit si solide, qu'il n'auroit pas été du nombre de ceux qui me condamnent. Je voudrois bien qu'il se fût donné la peine de l'examiner sans prévention. Mais je ne mérite pas qu'un si grand homme lise mes Ecrits avec réflexion, & une attention sérieuse; outre qu'il peut croire, que personne ne lui apprendra rien sur cette matiere ". Il a bien montré, par ce livre-ci, qu'il ne croyoit pas que cette pensée fût bien fondée. Mais, laissant-là ce petit reproche, & les louanges que je ne mérite point, il paroît au moins, qu'en ce temps-là, il ne pensoit pas que j'eusse *du chagrin* contre lui, ni que ce que j'avois écrit à Amsterdam, il y avoit déja neuf ou dix mois, en fût une preuve.

Ce qui suivit est bien plus considérable. Vous saviez que j'avois eu quelque pensée, de publier le jugement que je faisois du Traité de la Nature & de la Grace, quoique je n'en eusse pas encore pris une résolution tout-à-fait arrêtée : & comme vous êtes le meilleur ami du monde, vous aviez peur que cela ne causât de l'altération dans une amitié dont vous aviez été le lien ; car c'est par vous que nous nous étions

VII. CL. N°. VI. connus. C'eſt ce qui vous porta à me prier, de vous écrire une lettre, que vous lui puſſiez montrer, & une autre, où je mettrois ce que je voudrois. Je me ſouviens, que, pour marquer que vous n'improuviez pas que j'écriviſſe avec liberté ce que je penſois de ce Traité, vous m'alléguâtes ces deux vers, qui, pour être communs, ne contiennent pas une vérité moins ſolide.

Diverſum ſentire duos de rebus eiſdem
Incolumi licuit ſemper amicitia.

Je fis ce que vous deſiriez. J'écrivis ces deux lettres : je vous en envoyai les minutes ; mais celui qui demeure avec moi en voulut retenir copie. Il eſt important que le public les voie, afin que tout le monde puiſſe juger ſi je pouvois garder un procédé plus honnête envers un ami de qui j'aurois eu aſſez de ſujet de plainte, ſi j'étois de ces humeurs fâcheuſes, qui ſont toujours prêts, comme dit un Ancien, de faire des procès à leurs amis : *Semper aliquid exiſtimantes ab amico eſſe violatum.* (Cic. de Amic.)

---

*Lettre de M. Arnauld à M***. du 26 Mai* 1681.

[le Marquis de Roucy.]

JE connois particuliérement le Docteur que vous avez peur qui ne ſe brouille avec notre ami, ſur le ſujet de ſon nouveau ſyſtême de la Nature & de la Grace (on voit aſſez que je parlois de moi en troiſieme perſonne) & ainſi, Monſieur, vous n'aviez rien à craindre de ce côté-là : car n'eſtimant pas moins que moi l'Auteur du Syſtême, & pour ſon eſprit & pour ſa piété, & ſachant d'ailleurs le cas que je fais & que je ferai toujours de ſon amitié, je vous aſſure, que, quoi qu'il faſſe, ce ſera toujours avec tant d'honnêteté & tant de modération, que notre ami n'aura pas ſujet de s'en tenir offenſé. Il ſait trop bien ce que vous marquez dans votre lettre, que ç'a toujours été une regle entre les honnêtes gens, de pouvoir être de différents avis, ſans que l'amitié en ſoit bleſſée, & que cela eſt vrai principalement au regard des vérités chrétiennes, que chacun eſt obligé de défendre ſelon les lumieres que Dieu lui donne, ſans aucun reſpect humain. C'eſt l'exemple qu'il nous a lui-même donné : la conſidération qu'il avoit pour des perſonnes qu'il fait profeſſion d'aimer, & qui tiennent auſſi à honneur

d'être de ses amis, ne l'ayant pas empêché de publier son livre, quoi- VII. Cl.
qu'il sût bien qu'il étoit fort contraire à leur doctrine, & qu'il pût N°. VI.
aisément juger, que ce seroit une occasion, à ceux qui les haïssent, de leur insulter, comme étant abandonnés par ceux mêmes qui passoient dans le monde pour leur être tout-à-fait unis. On ne lui en sait point mauvais gré. Car, ayant pris ce qu'il a écrit pour de grandes vérités, on ne trouve point mauvais qu'il ait préféré à toutes sortes de considérations humaines, l'avantage qu'il a cru qu'en retireroient de certains esprits, qu'il dit avoir eu en vue, qui n'aiment que ce qui est exact & bien démontré. Mais on a droit aussi de s'attendre, qu'il voudra bien que ce bon Docteur, qui n'a pas moins d'amour que lui pour la vérité, fasse part au public de ses sentiments sur son livre, si, après l'avoir bien examiné, il y trouvoit des choses préjudiciables à la Religion, & qui renversassent les vérités de la Grace les mieux établies. Or, pour vous parler franchement, je pense que cela est déja fait en partie; c'est-à-dire, que son jugement est déja formé: car il m'en a entretenu, & m'a témoigné qu'il étoit extrêmement surpris, de voir qu'un si grand esprit, & si ennemi des simples probabilités, ait pu tellement se laisser éblouir par ses nouvelles lumieres, qu'il ait pris pour des démonstrations convainquantes, les preuves qu'il donne de ce qui lui est particulier dans ce Traité. Et il m'a ajouté, que, pour s'assurer qu'il n'y eût jamais rien de moins démonstratifs, il ne falloit que prier l'Auteur de réduire les preuves de quatre ou cinq de ses principaux sentiments, soit sur la Nature, soit sur la Grace, à la méthode des Géometres; c'est-à-dire, par définitions, par axiomes & par syllogismes en forme. S'il le peut faire, m'a-t-il dit, il n'a qu'à le tenter; &, s'il y réussit, ce sera le vrai moyen de mettre de son côté tous les gens d'esprit: mais on découvrira aussi bien plus facilement les défauts qui pourroient être dans ses démonstrations prétendues. Mais quoique ce soit là le jugement qu'il fait de ce livre, je sais qu'il n'a pris encore aucun dessein arrêté d'écrire contre, & qu'il est engagé à d'autres ouvrages, qui ne seront pas si-tôt achevés. Cependant je ne puis vous dissimuler, que j'ai bien de la douleur de ce que notre ami s'est tant précipité à publier son ouvrage, contre le sentiment d'un de ses amis, à qui il l'avoit envoyé manuscrit, pour en avoir son avis, qui l'avoit prié d'en suspendre l'impression, jusques à ce qu'il pût prendre le temps de le voir, en lui représentant fortement, les mauvais effets qu'il en appréhendoit; en quoi il peut voir qu'il n'a été que trop bon Prophete: car j'apprends, par des lettres de Paris, que l'on m'a fait voir, qu'il n'a pas le succès qu'il espéroit; qu'il n'a

VII. Cl. N°. VI. pu trouver de Censeur qui l'ait voulu approuver; que M. de Condom, à qui on l'avoit fait voir, s'est déclaré contre, & en parle comme d'un livre dangereux, qu'il faut empêcher qui ne paroisse, & que M. l'Archêveque de Paris, que l'on s'attendoit qui le protégeroit, l'a abandonné. Je suis, outre cela, bien affligé de ce que vous me mandez de sa maladie. Je vous supplie très-humblement de l'assurer, que je suis très-sincérement tout à lui, & que j'ai aussi bien de la confiance, qu'il me conservera toujours la part qu'il m'a promise dans son amitié. Je suis, Monsieur, votre, &c.

Voilà la Lettre, Monsieur, que je vous priois de lui faire voir. Mais comme on pourroit croire que je m'y serois déguisé, on peut voir encore mieux, par celle qui n'étoit que pour vous, quels étoient sur son sujet les véritables sentiments de mon cœur.

---

*Seconde Lettre de M. Arnauld à M. ***. du même jour.*

JE ne sais ce que vous direz de ma Lettre, & si vous la trouverez propre à être montrée; mais je vous ait dit franchement tout ce que je pense, quoique sous quelque voile, & je crois qu'entre amis chrétiens, on en doit user ainsi. Je me suis persuadé, que vous ne douteriez point que les protestations que j'y fais, au regard de l'amitié, ne soient très-véritables. Je les renouvelle encore ici, & je vous prie de l'assurer, que ce que je ne puis approuver dans son ouvrage, ne diminue en aucune sorte l'affection que j'ai & que j'aurai toujours pour lui. Je vous avoue de bonne foi; que je ne l'ai lu qu'une fois; mais avec tant d'application, que je l'ai encore présent à l'esprit, & que j'y ai souvent rêvé depuis. Mais plus j'y songe, & moins je trouve de solidité à tout ce qu'il croit avoir démontré. Je ne m'étonne pas de ce que vous dites, qu'il porte à Dieu; car il a un certain air grand & magnifique, qui enleve & qui éblouit : mais vous m'avouerez, que ce livre n'en seroit que plus dangereux, si l'idée qu'il donne de Dieu n'étoit pas conforme aux vérités de la foi; c'est-à-dire, à ce qu'il a daigné nous révéler de sa conduite envers les hommes, & que, supposé que cela fût, l'Auteur ne pourroit pas trouver mauvais, que ceux qui en seroient persuadés, tâchassent de détromper ceux que son Livre auroit pu jetter dans l'erreur, en montrant que ce qu'il a pris pour de véritables lumieres, ne sont que de fausses lueurs. Je ne parle que conditionnellement, & vous m'avouerez,

m'avouerez, que l'on feroit tort à l'Auteur d'avoir le moindre doute qu'il ne demeurât pas d'accord de cette propofition, tant qu'elle ne feroit que conditionnelle. Or je vous donne ma parole, que je ne prendrai aucune réfolution touchant fon Livre, qu'après l'avoir lu tout de nouveau, avec toute l'attention dont je fuis capable, fur la nouvelle édition, que j'apprends en avoir été faite à Lyon avec des Eclairciffements confidérables : mais je ne puis pas me promettre de le faire *fans prévention*, comme il femble que l'Auteur le defireroit, à moins que l'on m'explique ce qu'on entend par-là. Car fi l'on prétend feulement, que je laiffe à part toutes les opinions particulieres que je pourrois avoir touchant la Grace, je le promets de très-bonne foi, n'étant nullement attaché à mes fentiments particuliers, & me fentant, graces à Dieu, très-éloigné de la penfée, qu'il femble que cet Auteur m'attribue, qui eft, de m'imaginer, *qu'on ne me peut rien apprendre fur cette matiere*. Mais je ne crois pas auffi, qu'on pût fouhaiter de moi, que je me dépouillaffe de tous les préjugés, que les vérités de la foi, établies par l'Ecriture ou par la Tradition, me pourroient donner contre ce Syftême. Cependant, je ferai bien aife que vous le lifiez auffi, en examinant férieufement, fi les preuves en font folides & convainquantes, comme l'Auteur vous en prie, en vous demandant fi vous ne trouvez pas *qu'il ait démontré ce qu'il a de particulier*. Vous n'aurez pour cela, qu'à mettre fes arguments en forme, en prenant bien garde fi les majeures font générales & néceffaires, & fi les mineures en font bien certaines. C'eft le feul moyen de s'affurer, fi ce qu'on appelle démonftration l'eft véritablement. Vous m'obligerez après cela, de m'en dire votre avis.

VII. Cl. N°. VI.

J'aurai occafion de parler de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, dans un ouvrage auquel je travaille préfentement, & je ne manquerai pas de lui rendre la juftice que je lui dois (*c'eft dans la II. partie de l'Apologie pour les Catholiques*).

Je viens de me fouvenir, que, dans la lettre de Paris, que l'on m'a fait voir, on prie celui à qui elle eft écrite, de ne point parler des oppofitions que l'on fait au Syftême. Je n'ai pas befoin de vous faire la même priere, puifque vous y ferez affez porté par l'intérêt que vous prenez à notre ami.

Excufez mon griffonnage & mes ratures. Je n'ai pu me réfoudre à tranfcrire.

Quand j'ai dit, que je n'ai lu qu'une fois le Livre dont il s'agit, je l'entends depuis qu'il eft imprimé; car je l'avois lu manufcrit, quoique fort à la hâte, lorfque j'en écrivis pour prier qu'on en fufpen-

VII. Cl. dit l'impreſſion; & je penſe que vous m'avouerez qu'on auroit bien
N°. VI. fait. Des choſes nouvelles, de cette importance, ne ſauroient être trop examinées, avant que de les publier. Je ſuis, &c.

Vous me récrivîtes, Monſieur, quelque temps après. " Que vous aviez lu au Pere la Lettre que je vous avois écrite pour la lui faire voir; qu'il étoit très-ſatisfait de toute l'honnêteté & amitié que je lui témoignois, & qu'il vous avoit fort chargé de m'en faire ſes très-humbles remerciements : mais qu'il perſiſtoit toujours dans ſes ſentiments, & qu'il étoit même perſuadé, que, s'il conféroit avec moi de vive-voix, j'y entrerois ſans difficulté".

Le reſte de cette année ſe paſſa à achever les ouvrages où j'étois engagé. Ce ne fut qu'à la fin, que je me mis à relire de nouveau, avec ſoin & avec une attention particuliere, le Traité de la Nature & de la Grace, & que je commençai à prendre le deſſein de donner au public les Réflexions que j'y ferois. Ce fut encore, Monſieur, en vous en donnant avis par une grande Lettre, que je me doutois bien que vous lui montreriez. Quoiqu'elle ſoit longue, il eſt néceſſaire qu'on la voie ici; car rien au monde n'eſt plus convainquant, pour faire voir, d'une part, que j'ai pris toutes les meſures imaginables, pour ne point manquer, ni à ce que je croyois devoir à la défenſe de la vérité, ni à ce que les regles de l'amitié les plus ſéveres, ou pour mieux dire les plus ſcrupuleuſes, pouvoient exiger de moi; & pour juſtifier, de l'autre, qu'il n'y eut jamais rien de plus mauvaiſe foi, que le récit que fait l'Auteur de la Réponſe, de ce qui s'eſt paſſé entre lui & moi, ſur le ſujet de ſon Traité.

---

*Troiſieme Lettre de M. Arnauld à M. *** [le Marq. de Roucy.] du 4 Janvier 1682.*

ENfin, Monſieur, ayant achevé quelques ouvrages, que je n'avois pas cru pouvoir différer, parce qu'ils me paroiſſoient importants pour la défenſe de la Vérité & de l'Egliſe, j'ai repris le deſſein de vous ſatisfaire, en examinant, avec tout le ſoin & toute l'attention dont je ſuis capable, le Traité de notre ami, de la Nature & de la Grace. Je l'avois déja lu deux fois, & je n'ai pu vous diſſimuler, que la premiere lecture, & encore plus la ſeconde, m'y avoit fait remarquer diverſes choſes que je ne pouvois approuver; & qu'il ne me pa-

roiffoit en aucune forte, qu'il eût démontré, comme il prétend l'avoir fait, ce qui lui eft particulier. VII. Cl. N°. VI

Ce n'eft que depuis deux jours que je me fuis mis à le relire de nouveau, avec quelques pieces qui font néceffaires pour le bien entendre. J'ai commencé par un éclairciffement manufcrit, que l'Auteur vous avoit donné, & que vous m'aviez envoyé il y a déja quelque temps; mais que j'avois toujours différé de lire, comme je vous l'avois mandé, jufques à ce que je fuffe en état de m'appliquer tout de bon à cette matiere. Je vous en marquerai mon fentiment une autre fois : cependant je vous dirai par avance, que j'y trouve plufieurs chofes fur la Prédeftination & fur la Grace, qui me paroiffent plus conformes à la doctrine de S. Auguftin & de l'Eglife, que ce qui en eft dit dans le Traité; ce qui m'a donné de la joie; car cela me fait efpérer, qu'à force de s'éclaircir & d'approfondir, on fe trouvera beaucoup moins éloignés les uns des autres, qu'on ne penfoit.

J'ai lu enfuite les Eclairciffements *de la Recherche de la Vérité*, que l'Auteur croit que l'on doit lire pour bien entendre fon Traité. Et comme j'y ai trouvé d'affez grandes difficultés, qui ont beaucoup de rapport à la matiere du Traité, j'ai jugé les devoir propofer d'abord, principalement celles qui regardent *la Nature des Idées*, afin de finir par celles qui regardent le Traité même, & qui feront les plus confidérables.

C'eft à peu près le plan de l'ouvrage auquel je m'en vas travailler. Mais je vous prie de vous tenir affuré de ce que je vous ai déja écrit fur ce fujet, qui eft, que vous ne devez point appréhender, qu'en écrivant contre le Traité de notre ami, je lui donne aucun fujet de fe plaindre, que je n'aurois pas eu affez d'égard aux devoirs de l'amitié. Ce qu'on doit à la vérité eft préférable à ce que l'on doit à tous les amis : c'eft ce que les Payens mêmes ont reconnu. Mais lorfque l'on fe croit obligé de la défendre, on le peut, & on le doit faire, en différentes manieres, felon les différentes qualités de ceux contre qui on la défend. Il y a fur cela deux caracteres fort diffemblables, tous deux louables, tous deux chrétiens, & tous deux autorifés par l'Ecriture, & par la doctrine & les exemples des Saints. L'un eft, la force, dont il eft jufte de repouffer la malice d'un calomniateur ou d'un emporté, qui ne garde aucune mefure dans fes accufations téméraires. L'autre eft, la modération, dont la douceur chrétienne veut que l'on ufe envers un homme de mérite, qui auroit publié des fentiments dans lefquels on ne croiroit pas devoir entrer, & qu'on regarderoit même comme pouvant être préjudiciables à l'E-

VII. CL'Eglise, quoiqu'on fût très-persuadé de la droiture du cœur, & de la
N°. VI. pureté des intentions de celui qui les auroit avancés.

C'est le jugement, Monsieur, que je fais de notre ami. J'ai de la douleur de ce que quelques-uns de ses amis se sont trop hâtés de publier un Ecrit, qui, contenant beaucoup de choses nouvelles & surprenantes, devoit être vu & revu, pendant un long temps, & corrigé avec tant de soin, qu'on pût avoir quelque assurance, qu'on n'y auroit rien laissé, ou de mal prouvé, ou qui pût blesser la doctrine de l'Eglise. Mais cela n'empêche pas que je n'aie toujours une grande estime de son esprit, de sa vertu & de sa piété. Il écrit d'une maniere si noble & si vive, qu'il est à craindre, que, contre ses propres regles, il ne surprenne souvent le Lecteur, par les agréments de son discours, lorsqu'il prétend ne l'emporter que par la force de ses raisons. Il paroît qu'il n'est attaché qu'à la vérité, & que, s'il ne la trouve pas toujours, ce n'est pas qu'il ne la cherche toujours de bonne foi : mais c'est que tout homme est homme, & capable de se tromper, lors même qu'on croit ne rien dire, qu'après avoir bien consulté le maître intérieur, qui nous enseigne toute vérité. Il témoigne dans ses Ecrits mêmes de Philosophie, un desir ardent de porter les hommes à n'aimer que Dieu, & à se délivrer de l'esclavage des sens, par la pratique des conseils de l'Evangile. On ne peut donc raisonnablement douter de la pureté de ses intentions. Et comme la charité juge toujours du prochain le plus favorablement qu'elle peut, elle veut que nous croyions ce qu'il nous assure, qu'il n'a fait ce Traité de la Nature & de la Grace, que pour faire entrer quelques esprits plus philosophes que chrétiens, dans les véritables sentiments de la Religion, & dans la reconnoissance des obligations que nous avons à Jesus Christ.

Mais, vous dirai-je, Monsieur, que c'est cela même qui peut l'avoir ébloui, & lui avoir fait prendre des preuves foibles pour de véritables démonstrations. On s'imagine aisément que les choses sont telles que l'on desire qu'elles soient, quand on le desire fortement : *Qui amant ipsi sibi somnia fingunt.* C'est la cause la plus ordinaire, qui fait commettre des Paralogismes dans la Géométrie même à des gens d'ailleurs éclairés. Feu M. Pascal avoit consigné soixante pistoles pour celui qui trouveroit la solution d'un Problême, qu'il avoit proposé, par un Ecrit imprimé, à tous les Géometres de l'Europe. Il y en eut de très-habiles des Provinces éloignées; qui crurent avoir trouvé ce qu'on demandoit, & qui en envoyerent la solution à Paris : mais elle se trouva pleine de Paralogismes, que la passion de remporter ce prix, plutôt

par honneur que par intérêt, leur avoit fait prendre pour des démonstra- VII. Cl.
tions. S'étonnera-t-on que la même chose puisse être arrivée à notre N°. VI.
ami ? Sa piété lui a fait avoir un grand desir de persuader des gens, qu'il a cru peu touchés des raisons ordinaires dont on appuie la Religion. Il a donc jugé, qu'il en devoit chercher de nouvelles; & comme il a cru aussi, que, pour faire impression *sur des esprits qui se piquent d'une grande justesse, & d'une rigoureuse exactitude*, il falloit qu'elles fussent fort convainquantes, & qu'elles égalassent la certitude des démonstrations de Géométrie, l'extrême passion qu'il a eue d'en trouver de telles, pour venir à bout d'un si louable dessein, lui a fait prendre, pour principes de ce qu'il vouloit démontrer, de certaines maximes, qui imposent peut-être par la noblesse des expressions; mais qui, étant bien examinées, ne se trouveront pas assez solides, pour servir de principes à une véritable démonstration, comme j'espere de le faire voir.

Voilà, Monsieur, quelle est ma disposition à l'égard de notre ami. Je lui ferois tort si je craignois qu'il y trouvât à redire. Il a l'esprit trop juste, pour ne pas voir, que la regle qu'il établit pour justifier sa conduite dans la publication de son Traité, doit justifier aussi la conduite de ceux qui écriront contre, pourvu qu'ils le fassent dans les mêmes vues, que celles qu'il croit l'avoir obligé de réfuter les pensées des autres. Cette regle est, *qu'il faut aimer & rechercher la vérité de toutes ses forces, & la communiquer aux autres, lorsqu'on croit l'avoir reconnue.* Il ne doit donc pas trouver mauvais, que ceux à qui Dieu a pu faire la grace, aussi-bien qu'à lui, d'aimer la vérité de toutes leurs forces, & de la rechercher avec tout le soin dont ils sont capables, la communiquent aux autres, lorsqu'ils croient l'avoir reconnue, quand ce seroit en découvrant ce qui l'auroit blessée dans son livre. Car il est sans doute bien éloigné de la disposition de ceux dont S. Augustin dit, qu'ils aiment la vérité lorsqu'elle ne leur présente que des lumieres agréables, mais qu'ils la haïssent, quand elle les reprend. On ne peut témoigner plus ouvertement qu'il a fait, qu'il est dans une disposition toute contraire; puisqu'il déclare, dans la Préface de son livre de la Recherche de la Vérité, qu'une des raisons qui l'a porté à le donner au public, est, le desir qu'il a eu qu'on l'avertit de ses fautes. *La principale raison*, dit-il, *pour laquelle on souhaite extrêmement que ceux qui liront cet ouvrage s'y appliquent de toutes leurs forces, c'est que l'on desire d'être repris des fautes qu'on pourroit y avoir commises : car on ne s'imagine pas être infaillible.* Ainsi, le seul sujet de plainte qu'il pourroit avoir, est, si je n'avois pas observé les conditions, qu'il

VII. CL. N°. VI. propose à ceux qui trouveroient à redire à ses sentiments. Il les prie *de prendre la peine de lire ce qu'il a écrit; de ne point supposer qu'il se trompe, de suspendre leur jugement jusques à ce qu'ils aient bien compris sa pensée; de ne le point condamner en termes généraux, & de ne point tirer trop promptement, de ses principes, des conséquences fâcheuses.* J'ai observé religieusement toutes ces choses. Loin de supposer qu'il se fût trompé avant que d'avoir examiné ses sentiments, si j'avois eu de la prévention, elle auroit été bien plutôt pour lui que contre lui. J'ai pris tout le soin possible pour bien comprendre ses pensées : mais si j'y ai trouvé de la difficulté en quelques endroits, je ne lui proposerai mes objections que comme des doutes; afin qu'il m'en éclaircisse. Je n'ai garde aussi d'imiter ceux qui décrient les meilleurs ouvrages, en se contentant de les condamner en termes généraux : car si je me sens obligé de déclarer que je ne suis pas content de son livre, je ne prétends point que personne m'en doive croire, qu'autant qu'il en sera convaincu par les preuves que j'en donnerai, en marquant en particulier ce qui m'y a paru, ou n'être pas conforme à la vérité, ou n'être pas suffisamment établi : & enfin, ou je ne m'arrêterai point à des conséquences; mais j'examinerai les choses en elles-mêmes : ou, si j'en tire quelques-unes, dont on ne puisse demeurer d'accord sans blesser la Religion, j'espere que l'on trouvera, que ce sont des suites si nécessaires des principes que je combattrai, qu'on ne pourra les désavouer sans abandonner ces principes.

J'espere, Monsieur, que, quelque délicatesse que vous ayiez sur le sujet de l'amitié, vous serez content de moi, pourvu que j'exécute fidellement ce que je vous promets ici, & que vous cesserez d'avoir peur que la charité ne soit blessée, par une dispute, qui, non seulement n'aura pour but que la Recherche de la Vérité, mais où, de plus, on n'emploiera, pour la découvrir & pour la faire connoître au public, qui a intérêt d'en être informé, que des moyens honnêtes & nécessaires, & qu'on y agira avec toute la modération que l'estime & l'amitié demandent, & que l'intérêt de la vérité peut souffrir. Je suis, &c.

Outre ce qui fait le principal dessein de cette Lettre, il est important de remarquer la déclaration que j'y faisois : *que je commencerois le livre que je me proposois de faire, par les difficultés que j'avois trouvées dans la Recherche de la Vérité, sur la nature des idées, afin de finir par celles qui regardent le Traité même, qui seroient les plus considérables.*

Ce ne fut qu'au mois d'Avril que je reçus votre réponse à cette lettre. Vous m'en fites des excuses, sur le peu de loisir que vous laissoit un

misérable procès; &, après m'avoir remercié de quelques livres, & m'avoir témoigné de l'impatience de voir ce que j'avois fait contre la Politique du Clergé de France, vous parliez en ces termes de l'Auteur du Traité. VII. Cl. N°. VI.

" Notre ami s'attend aussi à l'ouvrage que vous voulez faire contre „ le sien, & dit qu'il n'en sera pas fâché. Je lui ait fait voir votre „ lettre, que je crois que vous m'avez écrite pour lui être montrée. „ Il témoigne être dans les mêmes sentiments que vous, pour ce qui „ regarde la maniere d'écrire contre le sentiment de nos amis ".

Puisqu'il avoit lu cette lettre, il savoit bien que je devois commencer ce que je me proposois d'écrire contre lui, par examiner son sentiment touchant la nature des idées. Pourquoi donc ne vous témoigna-t-il pas alors, qu'il auroit du déplaisir que je commençasse par-là, puisqu'il m'en fait aujourd'hui un si grand procès?

Il en faisoit un autre en ce temps-là, sur une fausse supposition. Vous m'en donnâtes avis en ces termes, par cette même lettre.

" Il m'a témoigné souhaiter une chose, que je ne crois pas qui se puisse faire aisément. Il a appris, que, n'ayant encore que parcouru son ouvrage, vous n'aviez pas laissé d'écrire qu'il y avoit des choses contraires à la foi, & que les personnes à qui vous aviez écrit cela, l'ayant redit à d'autres, la méchante opinion qu'on a eue de son livre & de ses sentiments, a toujours été en augmentant, & a fait murmurer des gens, & que la seule occasion de ce bruit, n'a été qu'un jugement un peu anticipé, que vous en aviez écrit à un de vos amis en particulier. Je sais bien ce que vous pouvez répondre là-dessus : c'est pourquoi j'ai dit, par avance, à notre ami, que la même raison qu'il dit avoir été cause de ce dont il se plaint, seroit aussi cause d'une chose que vous ne voudriez pas; & que, si vous alliez écrire au même ami, que vous auriez pu vous dispenser de lui mander votre jugement, sur un ouvrage que vous n'auriez pas bien examiné, & que cet ami le dît à d'autres, cela ne manqueroit pas d'être pris pour une rétractation, non pas de la précipitation de votre jugement (si je l'ose dire selon le sentiment de notre ami) mais du jugement même; & cela passeroit de main en main, comme une approbation authentique de son ouvrage, dont la seconde & la troisieme lecture, avec attention, n'a fait que vous confirmer dans le premier jugement que vous en aviez fait ".

On ne pouvoit pas me défendre d'une maniere plus juste : mais je crus néanmoins lui devoir ôter ce sujet de plainte, & je le fis par cette lettre, que je vous écrivis l'onzieme d'Avril, où je me trouvai

VII. Cl. engagé d'éclaircir ce qui avoit été occasion de ce qu'il *appelloit un* N°. VI. *jugement précipité.*

---

*Quatrieme Lettre de M. Arnauld à M***, du* 11 *Avril* 1682.

JE vous plains bien, Monsieur, d'être engagé dans de si misérables procès. C'est un exercice de charité & de patience, pour lequel on a bien besoin de la grace de Dieu.

Je me fais bon gré d'avoir jugé, que notre ami ne trouveroit pas mauvais ce que je vous ai écrit sur son sujet. J'espere que Dieu me fera la grace de ne rien dire dans la suite qui le doive choquer; car je n'y aurai pour but, que de rechercher la vérité; de l'établir quand je l'aurai trouvée, & de ne jamais rien dire contre la personne, lorsque je ne pourrai pas approuver ses sentiments. Mais j'aurai sur-tout un soin particulier, de ne lui attribuer jamais d'opinion qui ne soit clairement de lui, autant que j'en aurai pu juger, & quand il y aura quelque ambiguité ou quelque contradiction apparente, je prendrai garde, si ce n'est pas qu'il a pris quelque terme en deux divers sens: ce sera manque de lumiere, si je ne le fais pas en quelques endroits. Que si, contre mon intention, il m'échappoit quelque terme qui fût trop dur, je lui en demande pardon par avance: mais je suis étonné qu'il m'attribue le jugement désavantageux que plusieurs font de son livre, parce qu'il s'imagine que cela est venu, de ce que, n'ayant encore que parcouru son ouvrage, je n'avois pas laissé d'écrire, qu'il y avoit des choses contraires à la foi Il est impossible que cela soit venu de-là: car voilà comme la chose s'est passée. Ce livre m'ayant été envoyé manuscrit, afin que je le visse, sur ce que l'on me mandoit en même temps, que l'on me supplioit, que ce fût avec beaucoup d'attention, je répondis, que ce ne pouvoit donc pas être encore si-tôt, parce que j'étois engagé à achever des ouvrages dont j'étois plein, pour me pouvoir appliquer tout entier à une matiere abstraite, qui demandoit beaucoup de méditation. On reçut mon excuse; & sans que l'on m'eût mandé que cela pressoit, j'appris par hasard qu'on avoit commencé à l'imprimer. J'en fus surpris, & fâché pour l'amour de l'Auteur, parce que j'appréhendois qu'il n'y eût des choses qui ne fussent pas bien reçues. Cela me porta à lire le livre avec beaucoup de précipitation, cela est vrai, parce que c'étoit celui-

celui-même que l'on imprimoit qui me fut prêté, n'étant pas alors au VII. Cl.
lieu de ma demeure ordinaire : de sorte qu'ayant tiré parole de l'Im- N°. VI.
primeur, qu'il ne continueroit point que je n'eusse eu réponse de l'Auteur, je me hâtai d'en écrire à son intime ami ; & j'avoue que je le fis avec beaucoup de force, dans l'espérance que cela le toucheroit, & qu'il consentiroit que l'on arrêtât l'impression, jusques à ce que j'eusse eu plus de loisir de l'examiner. Et comme je ne voyois nulle nécessité de donner ce livre au public, je m'imaginai qu'on ne me refuseroit pas ce que je demandois. Mais je fus trompé ; car on n'en voulut rien faire. Ce ne peut être que dans cette premiere lettre, que j'ai pu user de quelques termes forts. Je ne me puis souvenir quels ils ont été : mais comme je suis très-certain que cette lettre, qui n'avoit été écrite que pour l'Auteur même, n'a point été vue, & n'a point couru, il est impossible que ce soit cela qui ait été cause, que plusieurs personnes ont jugé désavantageusement de ce livre. C'est assurément ce qu'on appelle en Logique, *non causam pro causa*. Et je ne vous dissimulerai pas, que deux ou trois personnes, qui d'ailleurs ont de l'estime pour notre ami, m'en ont écrit, sans qu'ils sussent quel jugement j'en faisois ; & m'ont témoigné en être blessés. C'est ce que j'avois prévu, & de quoi j'avois averti dans cette premiere lettre, lorsqu'il étoit encore temps de prévenir ce mauvais effet.

Il n'est donc pas juste de me l'attribuer, n'y ayant point eu d'autre part, sinon, que j'ai appréhendé qu'il n'arrivât, & que, frappé de diverses choses que j'y avois remarquées en le parcourant, j'en ai témoigné ma crainte, par une lettre, qu'assurément personne n'a vue que celui à qui je l'ai écrite, & l'Auteur, pour qui je l'avois écrite. Ainsi n'ayant rien gâté, je ne vois pas que j'aie rien à raccommoder. Mais j'ai bien de la douleur de ce que notre Ami s'est tant pressé de publier ses pensées sur une matiere aussi difficile que celle-là, & sur laquelle il est si aisé de prendre le faux pour le vrai, quand on s'arrête trop à ses méditations, & qu'on ne consulte pas assez l'Ecriture & les SS. Peres. Il est bon de méditer; mais c'est quelquefois aussi une voie bien périlleuse : car on le peut bien & mal faire, dans les choses mêmes qui dépendent plus de la raison que de l'autorité. Tout ce qui est nouveau nous plaît d'abord, sur-tout quand c'est nous qui l'avons trouvé. Il y a des pensées qui ont un certain éclat qui éblouit, & qui n'ont rien de solide : & à force de s'en entretenir soi-même, on s'accoutume tellement à les regarder comme vraies, qu'on n'est plus capable d'en découvrir la fausseté. Cependant un seul faux principe, admis trop légérement, est capable de nous jetter dans des égarements

VII. Cl. N°. VI. étranges : & c'eſt, pour ne vous le point diſſimuler, ce que je crois être arrivé à notre ami ſur *la nature des Idées*, qui eſt une des matieres qu'il témoigne deſirer que l'on étudie, avant que d'examiner ſon Traité de la Nature & de la Grace. Car j'y ai trouvé tant de choſes qui m'ont arrêté, & qui me paroiſſent viſiblement fauſſes, que ce ſera peut-être par-là que je commencerai à propoſer mes difficultés. Je ſuis, Monſieur, votre, &c.

On voit par-là, Monſieur, le ſoin que je prenois de lui ôter tout ſujet de ſe plaindre de moi & de mes amis. Pour en avoir encore plus de moyen, j'en écrivis à cet ami commun, à qui j'avois adreſſé la lettre que j'avois écrite d'Amſterdam, que l'on diſoit avoir couru dans le monde, & avoir été cauſe du décri du nouveau Syſtême, qui s'augmentoit de jour en jour. Je voulus ſavoir de lui s'il y avoit quelque fondement à ce bruit. Il me répondit bientôt après, & m'aſſura qu'il n'y en avoit nul ; parce qu'il n'avoit montré cette lettre à qui que ce ſoit, ſinon à vous, Monſieur, pour qui il ſavoit bien que notre ami n'avoit rien de ſecret touchant cette affaire. Je penſe que je vous l'écrivis.

Mais je reviens, Monſieur, à la lettre du 11 Avril 1682, que j'ai rapportée entiere. Je n'y faiſois point de façon de déclarer, que, m'étant mis à examiner ſa doctrine touchant la nature des Idées, j'y avois trouvé tant de choſes qui m'avoient arrêté, & qui me paroiſſoient viſiblement fauſſes, qu'apparemment ce ſeroit par-là que je commencerois à propoſer mes difficultés : & c'eſt en effet ce qui eſt arrivé. Je n'avois jamais médité auparavant ſur cette matiere des Idées : je n'en avois que des vues fort générales. J'avois lu autrefois, en courant, ce qui en eſt dit dans la Recherche de la Vérité ; mais comme c'étoit ſans une attention particuliere, & ſans aucun deſſein d'examiner ſi cela étoit vrai ou faux, bien ou mal fondé, je ne l'avois ni approuvé ni déſapprouvé : & ainſi je puis dire, que je n'avois aucune opinion ſur les idées, avant le livre que j'en ai fait ; & ce que j'en dis m'eſt venu dans l'eſprit à meſure que j'y travaillois, en ſuivant la méthode que j'ai marquée au commencement de ce Traité. C'eſt ce que je mandai en ce temps-là à un Religieux, auſſi bon Philoſophe que bon Théologien, en ces termes. " Le Traité des Vraies & des fauſſes Idées eſt tout achevé. Ce m'auroit été un plaiſir de vous l'envoyer ; mais cela ne ſe peut, faute de copiſte. Je ſuis aſſuré que vous en ſeriez convaincu. Mais j'avoue de bonne foi, auſſi-bien que vous, que je n'avois rien entendu dans cette matiere avant que de m'y être appliqué ".

J'avois penſé d'abord, que cela tiendroit ſeulement quatre ou cinq chapitres, que je pourrois mettre à la tête de l'examen du nouveau Syſtême; mais je vis bientôt, que cela ſeroit trop long, & qu'il faudroit néceſſairement en faire un ouvrage à part. Je m'y réſolus : mais comme j'étois toujours dans la diſpoſition que je vous avois tant de fois témoignée, de ne point bleſſer notre ami, & que je croyois en venir à bout, en obſervant religieuſement ce que j'avois marqué dans la lettre du 4 Janvier de cette année là, que vous me mandâtes qu'il avoit approuvé, une occaſion s'étant préſentée de le pouvoir envoyer à Paris, je donnai ordre qu'on le montrât à deux de nos amis, qui ſouhaitent extrêmement qu'il n'y ait rien dans les Ecrits de conteſtation, dont ſe puiſſent offenſer ceux contre qui on écrit, afin qu'ils le reviſſent, & qu'ils en ôtaſſent tout ce qu'ils pourroient craindre qui approchât de cela. Ils le firent, & me le renvoyerent bientôt après. Ils n'eurent pas la peine d'y changer grand choſe. Je ſuivis entiérement leurs avis, & le donnai à l'Imprimeur, qui le retint quatre mois avant que de commencer à l'imprimer : ce que je ſouffris ſans peine, tant j'avois peu d'empreſſement que ce livre parût. VII. Cr. N°. VI.

Je fis auſſi une choſe, qui marque bien que mon intention étoit *pacifique*, comme parle l'Ecriture : c'eſt que je le commençai par le récit de ce qui s'étoit paſſé entre nous, pour m'être un engagement de le traiter, dans tout ce que j'écrirois contre lui, avec toute l'équité & toute la modération qu'on doit garder envers un ami, dont on n'approuve pas les ſentiments.

J'y parlois de la lettre du 4 Janvier, que vous lui aviez montrée, comme c'étoit auſſi pour cela que je l'avois écrite. Et c'eſt ce qui me donnoit ſujet de dire, *que je m'étois perſuadé qu'il étoit plus honnête & plus chrétien, d'agir avec cette franchiſe, que d'attaquer un ami comme en cachette, & en lui diſſimulant ce que je ne devois pas croire qui lui déplairoit; puiſqu'il auroit fallu pour cela, que je l'euſſe ſoupçonné de n'être pas ſincere dans la profeſſion qu'il fait d'aimer uniquement la vérité.*

J'ajoutois : *que je me ſavois bon gré de n'avoir pas eu cette penſée de notre ami, & que j'apprenois avec bien de la joie, que je ne m'étois pas trompé; parce que vous m'aſſuriez, que lui ayant fait voir ma lettre, il vous avoit témoigné être dans les mêmes ſentiments que moi, pour ce qui regarde la maniere d'écrire contre les opinions de nos amis, & qu'il n'étoit point fâché que j'écriviſſe contre ſon Traité.* Je rendois enſuite raiſon, pourquoi j'avois commencé par examiner ſes ſentiments touchant les Idées.

VII. Cl. N°. VI. Pendant que ce livre s'imprimoit, je fus long-temps sans écrire à Paris. On en sait la raison: & c'est ce qui fut cause qu'il apprit de Hollande, qu'il s'imprimoit, ou qu'il étoit imprimé, sans que vous en sussiez rien. On sait aussi que ce n'est pas ma faute, que vous & lui l'ayiez eu plus tard que je n'eusse voulu. On me manda de Paris, que, ne l'ayant pas encore, & ne sachant ce qu'il contenoit, il dit à ses amis, qu'il le réfuteroit bien; & qu'il iroit aux Champs pour y travailler aussi-tôt qu'il en auroit un exemplaire.

Voilà le récit fidelle, & prouvé par pieces, de tout ce qui s'est passé entre l'Auteur de la Réponse & moi, par rapport à son Traité de la Nature & de la Grace. Je suis assuré, Monsieur, que tous ceux qui le liront, seront persuadés, que je ne pouvois prendre plus de soin ni plus de précautions, pour donner à la vérité ce que j'ai cru lui devoir, sans blesser une personne que je desirois, autant qu'il étoit possible, de me conserver pour ami.

C'est donc une chose bien surprenante, de voir, que l'Auteur de la Réponse vous prie, *de repasser dans votre esprit tout ce qui s'est passé entre lui & moi*, pour en tirer des preuves de ma mauvaise humeur contre lui, & du sujet qu'il a de croire, que c'est par *chagrin* que j'ai fait ce livre des Idées, & non par aucun amour de la vérité.

Mais ce qui diminue l'étonnement qu'on en pourroit avoir, est, qu'il n'y a rien de plus altéré par des faits faux, & par des réticences auxquelles on ne sait quel nom donner, que le récit qu'il en fait. C'est ce que j'ai promis de faire voir à la fin de cette seconde Partie.

Le même récit, altéré par un grand nombre de faits faux, & de vérités supprimées.

POur bien comprendre la fausseté de beaucoup de faits, dont l'Auteur de la Réponse prétend tirer avantage contre moi, il faut remarquer, que je n'ai reçu le manuscrit du Traité qu'au commencement d'Avril 1680.

Que je ne l'ai lu qu'au commencement de Juillet de la même année, sur la copie de M. Elzevir, qui l'imprimoit.

Que l'Auteur a travaillé à sa Réponse l'été dernier, & qu'il faut qu'elle ait été achevée vers le mois de Septembre 1683, au plus tard, puisque je l'ai reçue imprimée, avec une lettre de l'Imprimeur, du

25 Décembre, & qu'il a bien fallu trois mois pour la mettre en état VII. Cl.
d'être imprimée, l'envoyer en Hollande, & l'y imprimer. La remar- N°. VI.
que de ces dates étoit nécessaire, pour découvrir si on dit vrai ou faux dans ce qu'on me reproche sur ce sujet.

Il n'y a de vrai que l'envoi du manuscrit, que l'on me prioit de lire, avec cette condition, *que je n'en jugerois qu'après l'avoir examiné de telle maniere, que je pusse être assuré que je l'entendois parfaitement* (je laisse là ce qui suit : ce n'est pas un fait, mais une divination qui m'est fort injurieuse). Il n'y a rien que de faux & de déguisé dans le reste.

I. Fait. *Cependant, si vous vous souvenez de ses Lettres, il fut six ou sept mois sans en rien lire.*

Réponse. J'en écrivis d'Amsterdam, au commencement de Juillet, après l'avoir lu sur la copie de M. Elzevir, & je n'avois reçu ce manuscrit qu'au commencement d'Avril. Est-ce n'en avoir rien lu que six ou sept mois après ?

II. Fait. *Au lieu de vous en écrire, ou à moi, comme il l'auroit bien pu faire, il écrivit à Paris, &c.*

Réponse. Je crus que c'étoit lui en écrire à lui-même, que d'en écrire à un de ses meilleurs amis, qui s'étoit trouvé chez vous à la conférence où il nous découvrit ses pensées sur son nouveau Systême, & que je savois très-bien qui ne manqueroit pas de lui faire voir ce que j'écrivois, comme il le fit aussi. N'est-ce pas donc prendre plaisir à faire de méchants procès aux gens, que de dire en général, que *j'écrivis à Paris*, & que je ne le fis *ni à vous ni à lui ;* l'ayant fait à une personne par laquelle je devois croire qu'il verroit plutôt ma lettre, que si je vous l'eusse adressée, puisqu'il demeuroit avec lui ?

III. Fait. *Loin d'observer la condition qu'il avoit acceptée, & sur laquelle il avoit pris sujet de différer si long-temps, il écrivit à Paris, qu'il avoit été obligé de parcourir le Traité avec beaucoup de précipitation, & que les conséquences lui en paroissoient terribles.*

Réponse. Y a-t-il de la bonne foi à dissimuler, que la raison qui me le fit lire avec précipitation, est, que n'étant pas au lieu de ma retraite, je ne pouvois le lire sur la copie qui m'avoit été envoyée de Paris, mais sur celle de M Elzevir, qui n'avoit été prêtée que pour deux ou trois jours ? Mais pourquoi taire encore, que je ne prétendois point en avoir donné par-là mon dernier jugement; mais que je promettois de le lire avec la condition que j'avois acceptée, si on en vouloit suspendre l'impression : ce que lon refusa avec une si grande hauteur, que j'en fus surpris, quoique vous sachiez, Monsieur, que je ne

VII. Cl. N°. VI. vous en aie jamais fait aucune plainte. Il ne peut rien ignorer de tout cela; car je marquai tout ce détail dans la lettre que je vous écrivis le 11 Avril 1682, afin qu'elle lui fût montrée.

IV. Fait. *Je ne doutois nullement, pour les raisons que je viens de vous dire* (c'est-à-dire, à cause d'une prévention de 50 années, & de la considération où je suis dans un parti) *& pour plusieurs autres, que, s'il n'observoit point la seule condition que j'avois exigée, il en jugeroit comme il avoit fait.* Et je n'avois même guere d'espérance qu'il en jugeat autrement, quand il l'auroit observée.

Réponse. Comme il est le seul témoin de ce dernier fait, il semble qu'on n'en devroit pas douter : cependant, comment accorder cela avec les paroles de son billet, que vous m'envoyâtes au mois de Mai 1681. *J'aurois bien voulu que M. Arnauld eût été à Paris. Je le crois si équitable, & d'un esprit si solide, qu'il n'auroit pas été du nombre de ceux qui me condamnent.* S'il parloit sincérement en ce temps-là, ce qu'il dit dans sa Réponse peut-il être véritable ?

V. Fait. *Le prétexte que prit M. Arnauld pour parcourir le Traité avec beaucoup de précipitation, c'est, dit-il, qu'il savoit de bonne part, qu'on songeoit à l'imprimer.*

Réponse. Vous ayant marqué, dans la lettre du 11 Avril 1682, que vous n'avez pas manqué de lui faire voir, que je n'avois pu lire le Traité à Amsterdam, où j'étois, que sur la copie de l'Imprimeur, qui en avoit déja imprimé deux ou trois feuilles, rien n'est plus mal-honnête, que de venir dire aujourd'hui, que c'est un prétexte que j'avois pris, & que ce Traité ne s'imprimoit pas encore; mais *qu'on songeoit seulement à l'imprimer.*

VI. Fait. *Que M. Arnauld ait, ou n'ait point jugé du Traité avant la Lettre qu'il écrivit, à cause de l'impression qu'on en vouloit faire* (il devoit dire, pour être sincere, qu'on en faisoit actuellement, y en ayant déja deux ou trois feuilles d'imprimées) *je n'en puis rien assurer.*

Réponse. Il n'en peut rien assurer! Il faut donc qu'il ait bien peu d'équité, puisqu'il est capable de faire de ses amis des jugements si déraisonnables & si téméraires. Il vient de se plaindre que j'ai été six ou sept mois avant que de lire ce Traité, que je n'ai reçu qu'au commencement d'Avril 1680 : comment donc mettre en doute, si je n'en avois point jugé désavantageusement avant la lettre d'Amsterdam, du mois de Juillet de cette année là, sans me soupçonner d'en avoir jugé désavantageusement, avant que de l'avoir lu?

VII. Fait. *Je sais néanmoins, de personnes dignes de foi, qu'avant*

cette Lettre, il en avoit parlé avec le dernier mépris, & j'ai de la peine à croire tout ce qu'on m'en a dit. VII· Cr. N°. VI.

Réponse. Il en croit donc quelque chose, quoique non pas tout. Si çela est, il n'y a rien de si absurde qu'il ne puisse croire, quand il est piqué contre ses amis; car il sait bien, que c'est lui-même qui m'a appris les prémieres nouvelles de ce Traité, en me mandant qu'il l'avoit fait, & qu'il me le feroit envoyer, par sa lettre du 14 Mars 1680, neuf mois depuis que je fus sorti de Paris. Il faudroit donc que ce fût dans ma retraite, & dans l'intervalle du mois d'Avril au mois de Juillet, que j'en aurois parlé avec le dernier mépris. Mais quand je l'aurois fait (ce qui est très-faux, car je ne suis pas si injuste que de parler avec mépris d'un Traité que je n'aurois pas lu) à qui est-ce que j'en aurois parlé, moi qui me tenois caché & ne voyois que trois ou quatre personnes? Et comment *des personnes dignes de foi*, qui ne sauroient dire où j'étois alors, auroient-ils pu savoir ce que j'aurois dit à l'oreille de mes amis, qui n'auroient eu garde de le redire à d'autres, puisqu'ils auroient cru commettre une infidélité, de parler de moi à qui que ce soit, même en général. Je n'ai pas encore rencontré, Dieu merci, des amis si infidelles ou si peu discrets.

VIII. Fait. *Mais si M. Arnauld n'en parloit point où il étoit, on n'en parloit que trop à Paris; car on me rapporta alors tant d'impertinences, que ses amis m'attribuoient, &c.*

Réponse. Qu'est-ce que cela me regarde? Mais, de plus, je suis assuré, que ceux que l'on doit entendre, & que l'on entend dans le monde par ce mot de *mes amis*; c'est-à-dire ceux qui n'ont pas seulement de la bonté pour moi, mais qui ont aussi avec moi une liaison particuliere, n'ont parlé de son Traité ni en bien ni en mal, avant qu'il fût imprimé, & qu'il y a toute sorte d'apparence, qu'ils ne savoient pas seulement si ce Traité étoit sorti de la tête de son Auteur, pour être en état de paroître dans le monde. Que s'ils en ont parlé depuis qu'il a été public, ce que je ne sais pas, l'Auteur de la Réponse nous dispensera de croire, sur son témoignage, qu'ils en aient dit des *impertinences*.

IX. Fait. *Et on me sollicita de telle maniere que j'en permisse l'impression, afin que chacun pût se désabuser des bruits qu'on faisoit courir, qu'enfin j'écrivis qu'on fit ce qu'on jugeroit à propos.*

Réponse. On suppose que cela s'est fait depuis ma lettre écrite d'Amsterdam, au commencement de Juillet 1680: & il faudroit que je démentisse mes propres yeux, pour n'être pas assuré qu'il y avoit déja deux ou trois feuilles de ce Traité imprimées avant que je l'é-

VII. Cl. N°. VI. criviſſe, & qu'ainſi il eſt très-faux qu'on n'en ait permis l'impreſſion que depuis cette lettre. On entaſſe enſuite tous ces faits faux, afin de m'en faire un plus vif reproche.

X. Fait. *Il ne faut que ſix jours pour lire ce Traité avec attention. Cependant il oublie ſa promeſſe : il le parcourt avec précipitation : il en juge ; & enfin il en écrit, non à vous, Monſieur, ou à moi ; mais à un ami qui pouvoit dire à ſes amis, ce que je voulois qu'il n'y eût que vous & moi qui ſuſſions.*

Réponse. Je vous prends à témoin, Monſieur. M'avez vous jamais fait entendre, que le P. Malebranche ne trouvoit pas bon que j'écriviſſe à d'autres qu'à vous ou à lui-même, de ce qui regardoit ſon Traité? Il ne dira pas, non plus, qu'il me l'ait écrit lui-même. Comment donc vouloit-il que je devinaſſe, qu'il vouloit qu'il n'y eût que vous & lui, qui ſuſſiez informés de ces choſes-là? Mais il eſt, de plus, contre toutes les regles de l'honnêteté, de renouveller les plaintes auxquelles on a ſatisfait, & qu'on a fait voir qui n'avoient point de fondement. Or c'eſt ce que j'ai fait au regard de celle-là, par ma derniere lettre du 11 Avril 1682. On n'a qu'à la voir.

XI. Fait. *Depuis la lettre de M. Arnauld, juſques à ce que le Traité fut imprimé, je penſe que du moins il s'eſt écoulé trois mois : temps aſſez conſidérable pour examiner un livret.*

Réponse. Mais à qui a-t-il tenu que je ne l'aie examiné, qu'à celui qui refuſa fiérement ce que j'avois demandé par cette lettre, que l'on ſuſpendît cette impreſſion, qui étoit déja commencée, juſques à ce que je l'euſſe lu, & que j'en euſſe envoyé mon dernier jugement, & les obſervations que j'y aurois pu faire? Peut-on avoir un peu de bonne foi, & s'obſtiner à diſſimuler ce fait, qu'il a très-bien ſu, parce qu'il me juſtifie entiérement, & qu'il fait voir qu'il s'en doit prendre à lui-même, ſi, avant que ſon Traité fût rendu public, je ne l'ai pas lu avec toute l'exactitude qu'il demandoit.

XII. Fait. *Mais enfin, il y a maintenant plus de quatre ans qu'il demeure dans le ſilence par rapport à vous & à moi, touchant ce petit ouvrage.*

Réponse. Il faut avoir quelque trouble dans l'eſprit pour compter ſi mal. Il n'a pu écrire ceci qu'environ le mois de Juillet ou le mois d'Août de l'Année derniere 1683. Ma lettre, dont il ſe plaint tant, eſt du mois de Juillet 1680. Par quelle arithmétique peut-on trouver qu'il y a plus de quatre ans entre ces deux termes? Mais ce n'eſt pas-là ce ce qui eſt le plus important : car ſi j'entends bien le françois, cela ſignifie, que je ne vous ai rien fait ſavoir, touchant ſon Traité,

Traité, depuis cette Lettre d'Amsterdam. Et les lettres que j'ai rapportées ci-dessus, dont deux ou trois lui ont été communiquées, font voir si clairement le contraire, que je laisse à tout le monde à juger, quel peut être l'éblouissement d'esprit qui peut être cause qu'on avance des choses de cette nature. VII. Cl. N°. VI.

On dira peut-être pour l'excuser, que c'est un défaut de mémoire. Je voudrois qu'on le pût dire: mais le moyen de recevoir cette excuse, quand on voit que c'est par-là que j'ai commencé le livre *des Vraies & fausses Idées?* Que j'y ai expressément marqué, que je vous avois écrit une Lettre, où je vous déclarois que j'avois entrepris d'écrire contre son nouveau Systême, & que je le ferois d'une maniere qu'il n'auroit pas sujet d'en être offensé: Que vous lui aviez montré cette Lettre, & qu'il l'avoit approuvée, & *qu'il avoit même témoigné qu'il ne seroit pas fâché que j'écrivisse contre son Traité de la Nature & de la Grace.* Un homme d'honneur pouvoit-il entreprendre de faire un narré de ce qui s'étoit passé entre lui & moi, touchant son Traité, en vous en prenant à témoin, & en omettre une circonstance si remarquable, qui étoit à la tête du livre qu'il réfutoit? Circonstance qui montroit à tout le monde, combien mon procédé avoit été franc, honnête, sincere, & éloigné de toute aigreur & de toute basse envie d'insulter à un ami.

Mais ce qui rend cette dissimulation plus odieuse, est, qu'ayant pris sujet de cette même entrée du livre, de me faire un méchant procès, sur *ce que ce n'étoit pas encore l'examen de son Systême*, il commence à rapporter ce que j'avois dit sur cela, par ces paroles.

Je suis donc en repos de ce côté-là. Mais je crains que vous ne soyez surpris, de voir que ce n'est pas encore l'ouvrage que vous attendiez.

Ce commencement: *Je suis donc en repos de ce côté-là,* avoit rapport à autre chose, dont il étoit plus important que le public fût informé, que de la chicanerie qu'il me fait, pour avoir commencé à écrire contre lui par l'examen de sa Philosophie des Idées, & non par celui de son Systême: car cela se rapportoit à ces six lignes d'auparavant. *Vous m'assurez, que lui ayant fait voir ma premiere lettre* (c'est celle du 4 de Janvier 1682) *il vous a témoigné être dans les mêmes sentiments que moi; pour ce qui regarde la maniere d'écrire contre les opinions de nos amis, & qu'il n'étoit pas fâché que j'écrivisse contre son Traité.* Après quoi suivoient ces paroles: *Je suis donc en repos de ce côté-là.* C'est-à-dire, que je croyois avoir lieu de me tenir assuré, que l'Auteur du Systême ne se trouveroit point offensé de ce que j'écrirois contre lui, pourvu que je ne fisse que com-

VII. Cl. battre ses sentiments, sans y rien mêler de désobligeant contre sa
N°. VI. personne.

Voilà sur quoi il eût été plus à propos de parler, que de faire un Chapitre exprès, pour se plaindre de ce que je l'ai attaqué sur ses Idées, avant que de réfuter son Traité; ce qui est d'aussi mauvais sens, que si le Gouverneur d'une ville envoyoit dire à celui qui l'assiege, qu'il a grand tort d'attaquer ses dehors, au lieu de s'attacher tout d'un coup au corps de sa place.

Mais il n'avoit garde de rien dire sur cette entrée du livre des Idées, & il n'est pas étrange, que, par une lâche dissimulation, il en ait ôté la connoissance à ceux qui liroient son livre, & qui n'auroient pas lu le mien : car ne pouvant nier ce que je rapportois, sur votre témoignage, que vous lui aviez montré ma Lettre du 4 Janvier 1682; qu'il avoit approuvé ce que j'y avois dit de la maniere d'écrire contre les opinions de nos amis, & qu'il vous avoit témoigné qu'il ne seroit point fâché que j'écrivisse contre lui; il auroit été réduit à montrer, que je n'avois pas suivi les regles que j'avois marquées dans cette Lettre, & dont il étoit convenu; ce qui lui auroit été impossible, comme je le ferai voir dans la quatrieme Partie de cet Ecrit; ou contraint de reconnoître, que j'avois agi de la maniere du monde la plus honnête envers lui, & qu'il n'avoit aucun sujet de se plaindre de moi; ce qui l'auroit obligé de retrancher la moitié de son livre, qu'il emploie à faire des plaintes puériles & ridicules contre la personne de M. Arnauld, ou contre le *redoutable fantôme de sa réputation.*

XIII. Fait. *Il n'est pas nécessaire que je vous fasse penser, ni ceux qui liront ceci, à la conduite du monde la plus irréguliere que les amis de M. Arnauld ont tenue à mon égard, touchant le Traité de la Nature & de la Grace : cela n'a point directement de rapport à mon sujet.*

Réponse. Cela peut donc y avoir du rapport, au moins indirectement: ce qui lui suffit, parce que c'est me charger indirectement de cette conduite irréguliere, qu'il attribue aux amis de M. Arnauld. Mais s'imagine-t-il qu'on soit assez simple pour l'en croire sur sa parole, lorsqu'il dit en l'air, que l'on a tenu envers lui la conduite du monde la plus irréguliere ; & que ce sont mes amis qui ont tenu cette conduite? Pour le premier, il faudroit que cette conduite eût été bien irréguliere, si elle l'avoit été autant que celle qu'il tient envers moi dans sa Réponse. Et s'il y est si injuste, & si peu sincere dans les plaintes qu'il y fait de moi, mérite-t-il qu'on ajoute aucune créance à ce qu'il dit contre cette préten-

due conduite? Et pour le second, quelle qu'ait été cette conduite, quel droit a-t-il de l'imputer à mes amis, à moins qu'il ne prétende qu'on doit mettre au nombre de mes amis, tous ceux qui préferent la doctrine céleste de S. Augustin touchant la Grace, qu'il avoue lui-même être celle de l'Eglise, à ses nouvelles visions? Après tout, il peut étendre autant qu'il voudra le nombre de mes amis, pour faire par-là retomber sur moi l'improbation publique de ses opinions, je ne m'en mets guere en peine : car quoiqu'il soit très-faux que ceux qui peuvent avoir mal parlé à Paris de son Traité, l'aient fait par mon instigation ou par mes conseils; je veux bien néanmoins qu'il sache, que j'en ai moi-même tant d'éloignement, qu'apparemment je n'aurai pas de peine à ratifier ce qu'ils en ont dit, quand je saurai ce que c'est.

VII. Cl. N°. VI.

XIV. Fait. *Quoique ce soit uniquement le Traité de la Nature & de la Grace, qui ait mis M. Arnauld en mauvaise humeur, & qu'il y ait* PLUS DE QUATRE ANS *qu'il en a marqué son* CHAGRIN. &c. C'est par où il commence son II Chapitre.

Réponse. Il faudroit donc que j'eusse témoigné mon chagrin contre un Ecrit, non seulement avant que de l'avoir lu, mais avant que je susse qu'il fût au monde. C'est ce qui a été prouvé dans la Réponse au *VII Fait.* Pourquoi m'oblige-t-on de dire encore une fois, qu'il faut n'être guere à soi, pour ne savoir pas compter combien il y a d'années depuis le commencement d'Avril ou de Juillet de 1680, jusques au mois d'Août ou de Septembre de 1683.

Conclusion de ces Faits.

J'ai cru devoir vous représenter en peu de mots, tout ce qui s'est passé entre M. Arnauld & moi, par rapport au Traité qui le rend d'une humeur fâcheuse, afin que vous reconnoissiez, que je n'ai point manqué en cela à aucun des devoirs de l'estime & de l'amitié, & que chacun tâche de découvrir, quel peut être le principe de SON CHAGRIN *& de sa grande* DÉLICATESSE.

Réponse. Trouvez-vous, Monsieur, qu'il y ait la moindre ombre de bon sens dans cette conclusion, & que ce ne soit pas donner le change d'une maniere très-grossiere? Si je l'avois accusé dans mon livre des Idées, *d'avoir manqué aux devoirs de l'amitié*, & que j'eusse pris occasion de-là, de dire contre sa personne des paroles offensantes, il auroit eu quelque sujet de parler comme il fait ici. Mais loin de me plaindre de lui, je m'en suis loué dès l'entrée du livre,

VII. Cl. & j'ai fait connoître au public, que nous étions convenus que nous
N°. VI. pourrions écrire l'un contre l'autre, sans blesser notre amitié, en combattant chacun les sentiments qui ne paroîtroient pas conformes à la vérité, sans sortir de notre sujet, & sans rien dire d'injurieux & d'offensant contre les personnes.

Voilà l'état où nous étions quand j'ai publié mon livre des Idées, & je le lui ai témoigné dès l'entrée. Et au lieu d'en convenir, ou de nier qu'il eût approuvé la Lettre que vous lui aviez montrée, il dissimule tout cela, & il lui plaît de supposer, comme si c'étoit une chose connue de tout le monde, & dont personne ne pût douter, que c'est par une *humeur fâcheuse* que j'ai écrit ce livre, & que le public n'est en peine que de découvrir quel peut être le principe de *mon chagrin* : au lieu que ce n'est pas assurément cela dont le public est en peine ; mais plutôt de deviner, quelle peut être la cause de celui qu'il témoigne contre moi, en me traitant dans sa Réponse, d'une maniere si injurieuse & si aigre ; ne lui en ayant donné aucun sujet, ni avant mon livre ni par mon livre. Mais c'est ce qui reste à examiner dans les deux parties suivantes de cet Ecrit ; car je ne m'attribue pas tant d'autorité que votre ami, qui prétend, que dans les choses les plus importantes, on l'en doit croire sur sa parole sans avoir besoin de rien prouver.

TROISIEME PARTIE.

Réfutation de tout ce que dit l'Auteur de la Réponse, pour appuyer ses reproches personnels contre M. Arnauld, de chagrin, de passion & d'attache à ses opinions erronées, au préjudice de la vérité.

JE suis fâché pour l'Auteur de la Réponse, qu'il se soit laissé si facilement emporter, à me faire les mêmes reproches que m'ont fait les Ministres les plus déchaînés contre moi. Il n'y a pas lieu de s'étonner que ces derniers en aient usé de la sorte, envers un adversaire qui les avoit réfutés avec quelque force, quoique sans la moindre injure contre leurs personnes, puisque je ne connoissois pas qui étoient les Auteurs des livres que je combattois. Ce sont des furieux qui se vengent comme ils peuvent, de ce qu'on rend inutiles leurs déclamations & leurs sophismes. Et ainsi je n'ai fait que rire, quand

j'ai trouvé dans *le Papisme & le Calvinisme mis en parallele* par M. Jurieu, qui est un amas sans jugement de toutes sortes d'histoires qui lui ont paru propres à noircir l'Eglise, ce beau portrait qu'il fait de moi, en parlant de l'Apologie pour les Catholiques. *On y reconnoît aisément*, dit-il, *le caractere & le génie de ce vieux Solitaire, qui, se tenant caché depuis quelques années, ressemble à ces vieux lions, qui, du fond de leurs tanieres, jettent des rugissements effroyables, & qui ne se font sentir que par-là. Car ce* CHEF DE PARTI, *qui s'est dérobé à la vue de l'univers, n'est plus connu que par les emportements de son humeur* CHAGRINE, *qui se répand toujours sur quelqu'un du milieu de ses retraites qu'il a choisies pour ses asyles.* VII. CL. N°. VI.

Assurément, Monsieur, il eût été plus honnête à votre ami, de ne pas imiter ces Déclamateurs emportés, & de ne pas employer ces mêmes reproches *d'humeur chagrine*, & cette même qualité *de Chef de parti*, pour noircir un Prêtre & un Docteur, qu'il vous avoit promis de regarder toujours comme son ami, quoique vous lui eussiez déclaré de ma part, que j'avois pris le dessein d'écrire contre son Systême, & même de commencer par l'examen de sa doctrine des Idées.

Je n'ai pas besoin, Monsieur, de vous représenter ce que vous n'ignorez pas, qu'une diffamation de cette nature est un grand péché, s'il n'y a d'une part, une grande utilité de la faire; comme ce seroit de faire connoître une personne qui tromperoit beaucoup de gens par son hypocrisie, & si, de l'autre, on n'a des preuves certaines de ce que l'on dit. Je ne m'arrête qu'à cette derniere condition; car l'Auteur de la Réponse n'ayant pas fait de scrupule, de me traiter d'un homme *qui dogmatise, & qui s'attire des Disciples*, qui est le caractere que S. Paul donne aux hérétiques dans son discours à l'Eglise de Milet: *exurgent viri loquentes perversa ut adducant discipulos post se*, il pourroit bien s'être figuré, qu'il étoit *conforme à l'ordre* de me traiter de la sorte. Je laisse donc là cette condition, & je m'attache uniquement à la derniere, qui est, qu'on ne peut diffamer publiquement qui que ce soit, qu'on n'ait des preuves certaines de ce qu'on lui reproche. C'est ce que nous a marqué Jesus Christ en ce peu de paroles: *ne jugez point, & vous ne serez point jugés*. Ce qui veut dire, selon tous les Peres: ne jugez point désavantageusement de votre prochain, si vous n'avez des preuves certaines de ce que vous pensez de lui: ce qui n'est pas tant juger que voir. C'est pourquoi tous les Théologiens conviennent avec S. Thomas, que le jugement désavantageux que l'on fait du prochain

VII. Cl. quand c'eſt en matiere importante, & qu'on le publie, eſt un péché
N°. VI. qui exclut du ciel, à moins qu'on ne ſoit très-aſſuré de ce qu'on publie contre lui. Et il faut bien que l'Auteur de la Réponſe ait connu cette obligation; puiſque, d'une part, il convient en deux ou trois endroits, *qu'il n'eſt pas permis de juger des intentions ſecretes*, & que, de l'autre, il a pris tant de peine à vous marquer les preuves qu'il a du *chagrin* que j'ai contre lui.

Il eſt donc néceſſaire, Monſieur, de les examiner; & c'eſt ce que vous me permettrez de faire avec ſoin, afin que le public, devant qui il n'a point fait de conſcience de me diffamer, puiſſe juger s'il y en eut jamais de plus foibles, ou pour mieux dire de plus chimériques.

PREMIERE PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Je crois, Monſieur, que vous êtes déja aſſez perſuadé, que M. Arnauld ne me rend pas trop de juſtice, & que le CHAGRIN *que ſes amis lui ont inſpiré contre moi l'a ſéduit, & lui fait imaginer avec plaiſir un ſi grand nombre de variations, & de contradictions dans le Livre de la Recherche de la Vérité. Page 2.*

RÉPONSE. Il ne pouvoit pas, Monſieur, plus mal débuter, que par vouloir appuyer de votre témoignage, le jugement déſavantageux qu'il porte de moi; n'y ayant perſonne qui ſache mieux que vous, qu'il n'y a rien de plus faux que ce qu'il ſuppoſe, que *ce ſont mes amis qui m'ont inſpiré du chagrin contre lui*, & que c'eſt ce *chagrin qui m'a ſéduit*. Car vous ſavez ce que je vous ai mandé; que le premier jugement que j'ai porté de ſon Traité de la Nature & de la Grace, eſt celui dont il s'eſt plaint tant de fois, comme y ayant été condamné ſans connoiſſance de cauſe; parce que je me trouvai obligé de lire cet Ecrit avec précipitation, & de mander enſuite l'appréhenſion que j'avois qu'il ne fût très-mal reçu, à cauſe de pluſieurs opinions nouvelles, qui me paroiſſoient fort dangereuſes. Or mes amis ne pouvoient pas avoir encore vu cet Ecrit, puiſqu'il n'étoit pas imprimé, & qu'ils ne ſavoient pas qu'il fût au monde. Comment donc pourriez-vous *être perſuadé que ce ſont mes amis qui m'ont inſpiré du chagrin contre lui, & que c'eſt ce chagrin qui m'a ſéduit?*

Mais je vous ai, de plus, rendu compte de temps en temps, de l'impreſſion que m'avoit fait ce même Traité, en le reliſant deux ou trois fois; & vous avez eu la bonté de m'écrire, que vous lui aviez témoigné à lui-même, *que la premiere & la ſeconde lecture avec attention, n'avoient fait que me confirmer dans le premier jugement que j'en*

avois fait. Qui peut donc comprendre qu'il ose vous dire à vous-même : *Que vous êtes persuadé que je ne combats ses sentiments que pour avoir été séduit par le chagrin que mes amis m'ont inspiré contre lui ?* VII. Cl. N°. VI.

SECONDE PREUVE, ENFERMÉE DANS CETTE PREMIERE.

C'est en ce qu'il dit : *Que c'est ce chagrin, qu'il prétend que mes amis m'ont inspiré, qui m'a fait imaginer avec plaisir tant de variations & de contradictions dans ses ouvrages.*

Rép. Cette preuve est *ab effectis.* Et voici à quoi on la doit réduire.

Ce ne peut être que l'effet d'un grand chagrin, de s'imaginer avec plaisir un grand nombre de variations & de contradictions dans mes livres.

Or c'est ce qu'a fait M. Arnauld. Donc, &c.

Si ces mots, *avec plaisir*, sont nécessaires afin que la preuve soit concluante, comment est-ce qu'il prouvera que c'est *avec plaisir*, que je me suis imaginé tant de variations dans ses livres ? Que s'ils n'y sont pas nécessaires, laissons-les là, & jugez vous-même, Monsieur (car c'est vous encore que cette preuve regarde) si vous auriez pu raisonnablement conclure, qu'il faut que ce soit par chagrin que j'ai examiné ses livres, parce que j'ai cru y avoir trouvé beaucoup de variations & de contradictions ? Cela ne s'accorderoit guere avec *l'équité & la pénétration d'esprit* qu'il reconnoît être en vous, & que j'y reconnois aussi-bien que lui : car il faudroit n'avoir l'esprit guere pénétrant, pour ne pas voir tout d'un coup, que cela pourroit m'être arrivé sans avoir aucun chagrin contre lui ; ou parce que j'aurois manqué de lumiere, en prenant pour des variations ce qui n'en auroit pas été, ou parce qu'effectivement il y en auroit beaucoup dans ses livres.

Il faudroit donc faire une autre supposition, pour donner quelque couleur à cette preuve. Ce seroit de dire : *Qu'il est si évident qu'il ne sauroit y avoir de variations ni de contradictions dans les ouvrages d'un si grand homme, qu'on ne peut s'imaginer y en avoir trouvé un grand nombre, que par un esprit de chagrin.* Mais s'il a cette pensée, je n'ai garde, Monsieur, de vous l'attribuer : car je suis au contraire persuadé que vous êtes convaincu, que je n'ai remarqué aucune variation dans sa doctrine de *la Nature des Idées*, qui ne soit telle en effet ; & que pour les contradictions, loin d'en augmenter le nombre, j'ai tâché de montrer à l'égard de presque toutes, que ce pouvoit n'en être point ; mais seulement un manquement d'exactitude, qui

VII. Cl. N°. VI. lui avoit fait prendre en divers ſens, les termes principaux dont il eût été bon qu'il eût mieux fixé les idées. Je vous demande juſtice. Pouvois-je rien faire qui témoignât davantage une diſpoſition oppoſée à celle d'un homme qui agiroit par un eſprit de chagrin, & qui fît mieux voir le ſoin que j'avois de m'acquitter de la promeſſe que je vous avois faite, dans la grande Lettre que vous lui aviez montrée, *de garder envers lui toute la modération que l'eſtime & l'amitié demandent, & que l'intérêt de la vérité peut ſouffrir.*

PRÉPARATION À D'AUTRES PREUVES.

Mais il y a peu de gens qui aient autant d'équité & de pénétration d'eſprit que vous en avez. Les Philoſophes ſont rares : & la réputation de M. Arnauld domine de telle maniere dans l'imagination de bien des gens, qui d'ailleurs, pourroient juger des choſes par eux-mêmes, que je crois devoir les obliger par mes réponſes, ou à ſe taire, ou à examiner les conteſtations ſur leſquelles ils veulent opiner. Page 2.

Rép. Comprenez-vous bien cette ſuite. Il commence un diſcours où il entreprend de prouver, que mes *amis m'ont inſpiré du chagrin contre lui, & que c'eſt ce chagrin qui m'a ſéduit.* Que fait à cela qu'il *y a peu de gens qui aient beaucoup de pénétration d'eſprit ; que les Philoſophes ſont rares*, & que *ma réputation domine dans l'imagination de bien des gens?* Eſt ce qu'il faut avoir une grande pénétration d'eſprit, pour juger s'il a de bonnes preuves du *chagrin* qu'il m'attribue? Eſt-ce qu'il n'y a que ces grands Philoſophes, qui ſont rares, qui en puiſſent être les juges? Eſt-ce qu'il y a tant de gens en qui ma réputation domine, qu'il n'en reſte pas aſſez dans la France, pour opiner ſans prévention ſur cette queſtion importante, ſi j'ai du chagrin contre lui? Vous voyez bien, Monſieur, que ces prétentions ſeroient ridicules; car il ne faut ſûrement que du bon ſens & de l'équité, pour être fort bon juge de ce procès. Mais on voit bien à quoi cela tend : il craint le jugement du public, & il le récuſe par avance, en ſe mettant en état de pouvoir dire, de ceux qui ne voudront pas ſe rendre à tant de preuves qu'il apporte de mon CHAGRIN, que ce ſont des gens qui ne ſont pas Philoſophes, parce que les Philoſophes ſont rares ; ou que ce ſont des imaginatifs, que ma réputation domine.

Mais n'admirez vous point, Monſieur, que dans la même page, il me fait jouer deux perſonnages tout oppoſés? Car ſix lignes auparavant, j'étois *le ſéduit* & *le dominé*, qui n'avois du CHAGRIN que parce que mes amis me l'inſpiroient. Mais ici c'eſt tout le contraire. Je ſuis

fûis le *dominant* & le *séducteur* de tant de personnes, qu'on aura bien de la peine à trouver des juges équitables sur mon sujet. VII. Cl. N°. VI.

SUITE DE LA RÉPARATION AUX NOUVELLES PREUVES.

Enfin M. Arnauld est un Critique trop illustre, pour le traiter comme les autres; & j'espere qu'on approuvera, nonobstant la protestation que j'avois faite (de ne point répondre à ceux dont j'aurois sujet de croire, qu'il y a quelque autre chose que l'amour de la vérité qui les fait parler) le dessein que je prends aujourd'hui de lui répondre, pour peu qu'on fasse de réflexion sur les raisons que je puis avoir d'en user ainsi. Page 3.

RÉPONSE. Ces raisons, comme nous verrons, font les preuves de mon chagrin. Or, loin que cela dût faire approuver la grace qu'il m'a bien voulu faire, en daignant s'abaisser jusques à me répondre, ce lui devoit être, au contraire, selon la protestation qu'il avoit faite, une raison de ne me point répondre. On en jugera mieux en reprenant la chose de plus haut. L'entrée de son livre, *est*, *qu'assurément il n'auroit point répondu au Traité des Vraies & des fausses Idées, si je n'y avois mis mon nom.* Et la raison qu'il en donne, est, qu'il a protesté, *qu'il ne répondroit point à ceux dont il pourroit croire, que ce seroit autre chose que l'amour de la vérité qui les auroit fait parler.* Et c'est justement d'où il auroit dû conclure, qu'il auroit dû plutôt répondre, si mon nom n'avoit point paru à la tête de ce livre. Car il nous allegue cette protestation, pour nous montrer qu'il s'est comme obligé, de ne point répondre à ceux qu'il pourroit croire qui auroient écrit contre lui, par une autre vue que l'amour de la vérité. Or toutes les preuves qu'il prétend avoir, que ce livre des Idées a été écrit par chagrin, sont attachées à ma personne, comme nous verrons dans la suite. Elles n'auroient donc point eu de lieu si l'Auteur lui en eût été inconnu: & par conséquent, sa protestation lui auroit pu être un sujet de ne me pas répondre, si ce qu'il pense de moi étoit bien fondé; & ce ne lui en auroit pu être un de ne répondre pas à cet inconnu.

Et vous voyez, Monsieur, qu'il retombe ici dans le même égarement: car il se devoit contenter de dire, qu'il me faisoit grace, & que la qualité qu'il me donne, *d'illustre Critique*, lui faisoit passer par-dessus ses protestations. Mais avec quel jugement a-t-il pu ajouter ensuite, que tout le monde approuveroit le dessein qu'il avoit pris de me répondre, nonobstant sa protestation, quand on auroit fait ré-

VII. Cl. N°. VI. flexion, fur toutes les preuves qu'il alloit donner, que je n'avois écrit que par chagrin, & non par l'amour de la vérité? Cela veut dire, qu'il prend pour un moyen de faire approuver à tout le monde le dessein qu'il a pris de me répondre, ce qui auroit dû faire juger, au contraire, si sa protestation étoit raisonnable, qu'il auroit mieux fait de ne me répondre pas. Mais c'est un peu trop m'arrêter sur cette préparation. Il en revient enfin à ses preuves : & c'est ce qu'il est important de bien examiner; car on en tirera deux utilités. L'une, que l'on jugera si c'est la charité qui lui fait porter des jugements si désavantageux de son ancien ami, sur les conjectures du monde les plus frivoles. L'autre, que l'on verra s'il a sujet de se plaindre, comme d'une si grande injustice, de ce qu'on l'a représenté, en quelques endroits, comme un homme capable de mal raisonner.

TROISIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Je ne sais, Monsieur, si je me trompe, mais il me semble que l'on est déja assez convaincu dans le monde, que M. Arnauld a du chagrin contre moi. page 3

RÉPONSE. *Id populus curat scilicet.* Le monde se met bien en peine si on a du chagrin, ou non, contre le R. Pere Malebranche! Nous serions bien vains l'un & l'autre, si nous nous imaginions que nous faisons une assez grande figure dans le monde, pour croire que l'on s'y occupe de nous, hors le jugement que quelques-uns peuvent porter de nos livres, quand il en paroît quelqu'un de nouveau. Ce n'est donc pas à de petits particuliers, tels que nous sommes, d'alléguer le prétendu jugement du monde, à l'égard d'une chose aussi cachée comme est, de savoir si l'un a du chagrin contre l'autre. Ce n'est pas que ces jugements ne soient souvent téméraires, à l'égard même de ceux qui s'attirent sur eux les pensées du monde, par le rang qu'ils y tiennent : mais téméraires ou non, le monde fait souvent de ces jugements à l'égard de ces personnes; au lieu que ce seroit une vanité, que de penser qu'il en fasse à l'égard de nous.

Je ne dis cela, Monsieur, que pour montrer qu'il faut au moins prendre ici le mot de *monde* bien plus à l'étroit, & n'entendre par-là que les amis communs de l'un & de l'autre, qui seuls, pourroient savoir les dispositions du cœur de l'un envers l'autre. Ainsi, Monsieur, c'est à vous à répondre à cet argument. Vous faites partie de ce *petit monde*, & nos amis communs, que vous connoissez pres-

que tous, en font partie aussi. Or je pense que vous ne ferez pas VII. Cr.
difficulté de l'assurer, que ni vous ni nos amis communs de votre N°. VI.
connoissance, n'êtes nullement convaincus, que c'est le chagrin que j'avois contre lui qui m'a fait écrire contre sa Philosophie des Idées. C'est plus qu'il n'en faut pour cette troisieme preuve. J'ajoute seulement, qu'il seroit d'une dangereuse conséquence d'y avoir égard : car qui est l'homme de bien qu'on ne puisse faire passer pour un méchant homme, si c'en étoit une preuve, de dire en l'air, *que tout le monde est assez convaincu que c'est un hypocrite.*

QUATRIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Cela, de plus, est ÉVIDENT, *par le dessein général qu'il a pris, d'écrire contre un ouvrage dont il a parlé autrefois avec trop d'estime.* page 3

RÉPONSE. Pour connoître la solidité de cette belle preuve, on n'a qu'à en faire un argument. On ne le peut former qu'en cette maniere.

Un homme qui a témoigné autrefois de l'estime pour un livre en général, ne peut prendre le dessein d'écrire contre quelques-uns des sentiments de ce livre, que ce ne soit une marque ÉVIDENTE qu'il a du chagrin contre l'Auteur. Or M. Arnauld a parlé autrefois avec estime de mon livre de la Recherche de la Vérité : Il ne peut donc avoir pris le dessein d'écrire contre la doctrine des Idées, qui fait une partie de ce livre, que ce ne soit une preuve évidente qu'il a du chagrin contre moi.

Spectatum admissi risum teneatis amici!

Croyez vous, Monsieur, qu'un esprit juste puisse jamais raisonner de cette maniere. On estime un ouvrage en général, parce qu'il est bien écrit, & qu'on y suit des principes d'une Philosophie qui nous paroît plus solide que la Philosophie commune. Cette approbation générale suppose-t-elle qu'on en approuve universellement tous les sentiments, & même ceux qu'on n'auroit pas voulu prendre la peine d'examiner, pour être trop métaphysiques & trop abstraits? C'est la disposition où j'ai été touchant le livre de la Recherche de la Vérité. Il y a bien des choses que j'y ai trouvé fort bonnes, & cela m'a suffi pour en parler avec estime. Vous savez, Monsieur, aussi-bien que tous ceux qui me connoissent, que je ne suis point naturellement critique, & que, lisant les

VII. Cl. livres simplement pour les lire, & non pour en faire une étude, je pen-
N°. VI cherai bien plutôt du côté de l'indulgence que du côté de la rigueur; c'est-à-dire, qu'il m'arrivera bien plutôt de laisser passer des choses qui mériteroient d'être reprises, sans y trouver à redire, que d'en critiquer qui ne le devroient pas être; ou de critiquer trop durement ce qui ne seroit qu'un léger défaut. Ainsi, lorsque rien ne m'oblige de prendre l'esprit de Censeur, comme je m'occupe plus de ce qui me plaît ou qui m'édifie dans un ouvrage, que des fautes qui s'y pourroient rencontrer, je ne suis pas trop difficile à contenter, quand c'est surtout le livre d'un homme de bien, & que je crois n'avoir en vue que la vérité: car j'en porte sans peine le jugement qu'un Ancien dit que l'on doit porter d'un poëme.

Verùm ubi plura nitent in carmine, non ego paucis
Offendar maculis, quas aut incuria fudit,
Aut humana parùm cavit natura.

Mais, quoi qu'il en soit, c'est une loi toute nouvelle, que l'Auteur de la Réponse voudroit imposer au genre humain, que, quand on a parlé avec estime de quelque livre, ce soit une fin de non recevoir si on y vouloit jamais rien reprendre; soit que ce fussent des défauts qu'on auroit déja remarqués, mais dont on n'auroit pas eu occasion de parler, ou que c'en fussent qui seroient échappés à une premiere lecture, faite sans application, & qu'on n'auroit découverts que par un examen plus sérieux, que quelque rencontre auroit obligé de faire. C'est ce dernier qui m'est arrivé; car je vous l'ai déja dit, & je vous le proteste encore, je n'avois jamais lu avec attention ce qu'il y a des idées dans la Recherche de la Vérité, & je n'avois point voulu me rompre la tête, pour savoir, si, dans une question très-métaphysique & très-abstraite, dont je n'avois alors nul besoin de m'éclaircir, il avoit bien ou mal rencontré. Or cela étant ainsi, quand il m'auroit pris depuis fantaisie d'étudier cette matiere, sans autre raison, sinon, que j'en aurois été prié par un ami, qui auroit voulu enseigner cette doctrine des Idées, & que quelques difficultés auroient arrêté, le P. Malebranche auroit dû m'en savoir bon gré. Mais, supposé, que, contre son attente, j'y aurois cru trouver des choses très-fausses & très-inintelligibles, quel droit auroit-il de prétendre, qu'il ne me fût pas permis de donner au public mes sentiments sur cette matiere, quoique contraires aux siens, lui qui a cru avoir toute liberté de contredire M. Descartes, dans le même livre où il lui donne tant de louan-

ges, & de ne trouver pas seulement de la fausseté dans ses regles de la communication des mouvements, mais de renverser toutes ses *Méditations métaphysiques*, qui est assurément son plus bel ouvrage, par la bizarre Philosophie de ses êtres représentatifs, distingués des perceptions? Que répondra-t-il à celui qui lui reprocheroit, qu'il n'a pu agir de la sorte, que par un esprit de *chagrin*, & non par l'amour de la vérité? Je serai bien aise de le savoir, afin de m'appliquer la même réponse. VII. Cl. N°. VI.

CINQUIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Cela est clair par les circonstances du temps : car il écrit aujourd'hui contre un livre qui paroît il y a plus de dix ans. page 3

RÉP. Cela est nouveau. Est-ce qu'il a trouvé dans *l'étendue intelligible*, ou en consultant le Verbe éternel, qu'il y a une *prescription* pour les livres; de sorte qu'ils ne puisse être combattus que par des hommes chagrins, lorsqu'ils ne l'ont pas été pendant le temps de dix ans? Mais, quand cela seroit, il n'y trouveroit pas son compte; car les principaux points de sa doctrine des Idées, sont dans les Eclaircissements, qui n'ont été imprimés qu'en 1678. Ils n'avoient donc pas encore acquis, en 1682, par cette nouvelle sorte de prescription décennale, le privilege de ne pouvoir être attaqués que par des *Chagrins*. D'où il s'ensuit, que cette preuve n'est pas plus recevable que les autres, ni plus capable de convaincre le monde, que je n'ai écrit que par chagrin contre le fantôme des êtres représentatifs.

SIXIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Il écrit dans un temps où il a bien d'autres affaires, & qu'il emploie si utilement contre les hérétiques. page 3

REP. Est-ce qu'aussi-tôt qu'un Théologien aura fait quelque ouvrage utile à l'Eglise contre les hérétiques, il ne pourra plus travailler à des livres d'une autre nature, sans passer pour un homme de mauvaise humeur, qui n'écrit que par chagrin, & non par l'amour de la vérité? Vous ne voudriez pas, Monsieur, que je m'amusasse à réfuter une imagination si absurde. Vous jugez assez, combien cette preuve est pitoyable, & vous allez voir qu'il la détruit lui-même par la suivante.

VII. Cl. N°. VI.

SEPTIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Il écrit dans un temps auquel on s'attend de voir une Réponse de sa façon au Traité de la Nature & de la Grace, qui certainement n'a nul rapport avec ce qu'il examine si au long dans son ouvrage. page 3.

Rep. Je ne doute point, Monsieur, que vous n'ayiez vu tout d'un coup, que cette nouvelle preuve est la contradictoire de la précédente. Car, si *on s'attendoit de voir une Réponse de ma façon au Traité de la Nature & de la Grace*, on s'attendoit donc aussi, que *j'employerois à d'autres affaires, le temps que j'employois si utilement contre les hérétiques.* Cet *on*, quel qu'il soit, ne croyoit donc pas qu'on ne pût attribuer qu'à quelque chagrin, de ce que *j'aurois employé à d'autres affaires, le temps que j'employois si utilement contre les hérétiques.*

Voilà pour ce qui est de la conséquence qu'il a voulu tirer de ce fait, *qu'on s'attendoit de voir bientôt de ma façon &c.* Mais disons un mot de ce fait, sur lequel cette conséquence est fondée. Qu'entend-il par cet *on*? Est-ce le public? Cela seroit ridicule; car le public ne sait que ce qu'on lui fait savoir. Or ni moi, ni aucun de mes amis, n'a fait savoir au public, avant la publication du livre contre ses fausses Idées, que j'eusse dessein d'écrire contre le Traité de la Nature & de la Grace. Cet *on*, ne peut donc signifier que ceux qui ont pu savoir quelque chose de ce dessein; c'est-à-dire, cinq ou six de mes amis, à qui je l'avois fait savoir, & vous, Monsieur, plus qu'aucun autre; puisqu'il n'y en a point à qui je me sois plus ouvert qu'à vous. Et vous m'avez assuré, que vous aviez fait voir à votre ami, les lettres que je vous écrivois sur ce sujet, & sur-tout celle du 4 Janvier 1682. Or je vous ai marqué expressément, dans cette Lettre, que je proposerois d'abord les difficultés que j'avois trouvées dans sa doctrine de la nature des Idées. C'étoit donc à vous, Monsieur, de m'avertir, que je me gardasse bien de commencer par-là; parce que cela seroit attribué à quelque *chagrin* que j'aurois contre lui. Mais vous n'aviez garde de le faire, parce que vous ne vous seriez jamais attendu, qu'il eût dû trouver mauvais, que je commençasse par-là à combattre ses sentiments, & encore moins, qu'il en prendroit un argument, pour persuader à ceux qui ne me connoissent pas, que ce n'est que *par chagrin que j'écris contre lui, & non par amour de la vérité.*

HUITIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD. VII. CL. N°. VI.

Il écrit d'une matiere, qui, certainement, n'a nul rapport avec le Traité de la Nature & de la Grace, ainsi que je ferai voir dans le Chapitre qui suit. page 3.

RÉP. C'est la queue de la preuve précédente. Mais puisqu'il l'a crue si importante, qu'il en a fait un chapitre exprès, je la puis bien traiter en particulier. Je dis donc, que le fait n'est pas vrai, & que la conséquence est absurde, quand il seroit vrai : c'est-à-dire, qu'il n'est pas vrai que sa Philosophie des Idées, n'ait aucun rapport au Traité de la Nature & de la Grace, & que, quand cela seroit vrai, il seroit ridicule d'en conclure, que ce doit être le *chagrin* que j'ai contre lui, & non l'amour de la vérité, qui m'a fait écrire contre cette fausse Philosophie.

C'est par lui-même qu'il est aisé de prouver que le fait n'est pas véritable : & on n'a besoin, pour cela, que des preuves qu'il fournit dans le Chapitre même auquel il renvoie, comme y ayant fait voir, que la doctrine des Idées, CERTAINEMENT, N'A NUL RAPPORT *avec son Traité de la Nature & de la Grace.*

Car 1°. il y reconnoît, que, dans une Lettre qui est à la tête du Traité, & en deux ou trois endroits du Traité même, on renvoie à ce qui est dit de la nature des Idées dans la Recherche de la Vérité. Il me chicane sur ce que j'ai dit, *qu'on y renvoie en particulier. Non en* PARTICULIER, *dit-il; mais entre plusieurs autres choses* : comme si renvoyer à quatre ou cinq endroits de tout un gros livre, n'étoit pas renvoyer à chacun *en particulier*, lors sur-tout, qu'on a renvoyé d'abord au livre en général ? Il ne faut que considérer les paroles de la Lettre, pour lui faire avoir honte de cette chicanerie. *Pour entendre cet ouvrage, il seroit à propos que vous sussiez les principes établis dans le livre de la Recherche de la Vérité* (voilà qui est général) *ou que vous eussiez lu les Eclaircissements qui composent le troisieme Tome* (voilà qui est encore général) *ou du moins ceux-ci* (voilà comme on passe du général au particulier) *Le premier, celui du péché originel, celui* DE LA NATURE DES IDÉES, *& principalement les deux derniers.* Il faut donc n'entendre pas le françois, ou reconnoître, que, pour avoir renvoyé à quatre autres endroits, outre celui de *la nature des Idées*, cela n'empêche pas qu'on n'ait renvoyé, *en particulier*, à celui de la nature des Idées. Or ce seroit une impertinence d'y renvoyer, & de recommander à ceux qui voudront bien com-

prendre la doctrine du Traite de la Nature & de la Grace, de lire ce
VI. qui est dit des Idées dans la Recherche de la Vérité, s'il n'y a *nul rapport* entre la doctrine de ce Traité, & ce qu'il avoit enseigné dans un autre livre touchant la nature des Idées. C'est donc contre lui-même qu'il se débat, quand il prétend prouver, *qu'il n'y a certainement nul rapport* entre l'un & l'autre.

2°. Il dit, de de l'une de ces citations, *que je n'en parle point, & que c'étoit la seule dont je devois parler. Car ce n'est*, dit-il, *que par cette citation, que ce que je dis de la nature des Idées a quelque rapport au Traité de la Nature & de la Grace.* Il n'y a personne qui ne jugeât, *qu'avoir* QUELQUE *rapport, & n'avoir certainement* NUL *rapport,* sont deux choses contradictoires. Mais comme la Logique des Méditatifs peut-être aussi différente de celle des autres hommes, que leur Métaphysique, il ne faut pas s'étonner s'il n'a point trouvé de contradiction où tout le reste du monde en trouveroit.

3°. Il marque en particulier, en quoi ce qu'il avoit enseigné, dans la Recherche de la Vérité, de la nature des Idées, a quelque rapport avec son Traité. *C'est*, dit-il, page 24, *en ce que j'avois prouvé, dans la Recherche, que nous voyons en Dieu toutes les choses dont nous avons des idées claires.* Or c'est ce que j'ai eu dessein de détruire par le livre *des Vraies & des fausses Idées*, comme il paroît par le titre même, où je promets de faire voir, que rien n'est plus mal fondé, *que ce que prétend l'Auteur du livre de la Recherche de la Vérité*, QUE NOUS VOYONS TOUTES CHOSES EN DIEU. Il est donc très-faux, par lui même, que ce que j'ai combattu de ses sentiments touchant la nature des Idées, n'ait *nul rapport* à son Traité de la Nature & de la Grace; puisque la principale chose que j'y ai combattue y a rapport par son propre aveu.

4°. Ce qu'il répete plusieurs fois dans ce second Chapitre, que d'autres choses du Livre de la Recherche de la Vérité y auroient plus de rapport que sa doctrine des Idées, & que j'aurois mieux fait de commencer par celles-là, est encore sa condamnation : car c'est avouer que la doctrine des Idées y a rapport, quoique non pas tant que ces autres choses. Mais, pour l'avis qu'il me donne, que j'aurois mieux fait de commencer par ces autres choses, faites lui, Monsieur, la charité de l'avertir, que jamais on n'a donné de ces sortes d'avis à son adversaire.

5°. Ses Méditations chrétiennes sont un surcroît de preuve, pour faire voir qu'il ne prend pas assez garde à ce qu'il dit, quand il soutient aujourd'hui, *que sa doctrine des Idées* N'A CERTAINEMENT NUL RAP-

PORT

PORT AVEC SON TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRACE : car ce dernier ouvrage n'eſt que ſon Traité de la Nature & de la Grace, qu'il a mis en méditations, pour faire dire à la Sageſſe éternelle, avec plus d'autorité, ce qu'il avoit dit de lui-même dans ſon Traité. Or il a fourré dans ces Méditations chrétiennes toutes ſes fauſſes viſions touchant les Idées, pour nous les faire révérer comme des oracles du Verbe éternel, & il les a pouſſées même plus loin, puiſque ce n'eſt que là qu'il a oſé avancer cette impiété, que l'étendue intelligible infinie, qui a différentes parties, comme il paroît en ce qu'il dit, *qu'on en voit tantôt une plus grande partie, & tantôt une plus petite*; & *qu'une figure d'étendue intelligible, peut être priſe ſucceſſivement des différentes parties de cette étendue infinie;* que cette étendue, dis-je, dans laquelle on nous fait concevoir tant de choſes indignes de Dieu, *eſt l'immenſité de l'être divin.* Il a donc cru, en compoſant ſes Méditations, que toutes ces rêveries, qu'il y étale avec tant de pompe, avoient rapport à ſon Traité de la Nature & de la Grace

VII. Cr. N°. VI.

Rech. P. 547.

Voilà pour le fait. Examinons maintenant, ſi, quand il feroit auſſi vrai qu'il eſt faux, il auroit eu droit d'en conclure, que ce ne peut être que par *chagrin* que j'ai commencé à le réfuter par une matiere qui n'a nul rapport au Traité de la Nature & de la Grace? Je penſe, Monſieur, que vous ne voyez, non plus que moi, comment on pourroit tourner cette preuve. Car ſi la matiere des Idées, & en particulier cette importante queſtion, *ſi nous ne voyons que Dieu en croyant voir ſes ouvrages*, eſt indigne qu'un Théologien s'y applique, pourquoi s'y eſt-il appliqué? Pourquoi en a-t-il fait un ſi grand myſtere? Pourquoi a-t-il prétendu, que ce ſentiment eſt ſi *important à la Religion, qu'il s'eſt cru indiſpenſablement obligé de l'expliquer, & de le ſoutenir autant qu'il lui étoit poſſible*? Ce ſont ſes propres termes. N'a-t-on pas autant de droit de réfuter ce que l'on connoît être faux, qu'il prétend en avoir de ſoutenir ce qu'il prend pour vrai? Et comme Dieu n'eſt point honoré par le menſonge, quand il auroit quelque apparence de ſpiritualité, n'eſt-ce pas lui rendre ſervice, que de ne pas ſouffrir qu'on veuille appuyer la Religion par des fantaiſies ſans fondement? Cette penſée eſt juſte en ſoi, & il feroit ridicule de prétendre qu'on ne la pût avoir que par *chagrin.* C'eſt donc par le fond qu'on doit juger qui a effectivement rendu ſervice à Dieu, ou lui, en ſoutenant, que, lorſque nous croyons voir les hommes qui ſont devant nous, nous ne voyons que Dieu, parce que nous ne voyons que des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie, qui eſt Dieu même, taillées & formées en hommes, ſemblables à

Rech. P. 355.

VII. Cl. N°. VI. ceux que nous regardons ; ou moi, en faifant voir, qu'il y a autant d'impiété que de rêverie dans ces paradoxes, quoique, pour l'épargner, je ne me fois pas fervi de ces termes. Mais de vouloir qu'il n'y ait que lui qui ait pu écrire fur cette matiere des Idées, par l'amour de la vérité, & que ce n'ait pu être que le *chagrin*, ou quelque autre paffion qui m'ait porté à combattre fes fpiritualités mal fondées, vous jugerez fans doute, Monfieur, auffi-bien que moi, que c'eft une prétention ridicule & infoutenable.

J'ai eu encore une raifon de commencer par ce Traité des Idées; mais elle l'a mis tellement en colere, que j'ai quelque peine à en parler, pour ne le pas irriter de nouveau : car c'eft le reffentiment qu'il en a eu, qui l'a porté à me repréfenter comme *un homme qui dogmatife;* c'eft-à-dire, comme il l'explique lui-même, *qui répand dans le monde de nouveaux dogmes*, lefquels il prétend avoir été frappés d'anathême par des Conciles généraux. Je n'en dirai ici qu'un mot, réfervant à en parler plus au long dans ma II Défenfe.

J'avois dit, dès l'entrée de mon Livre, *qu'il m'avoit femblé que je ne pouvois mieux faire, que de commencer par cette matiere des Idées, à lui montrer qu'il a plus de fujet qu'il ne penfe, de fe défier de quantité de fpéculations, qui lui ont paru certaines, afin de le difpofer, par cette expérience fenfible, à chercher plutôt l'intelligence de la Grace dans les lumieres des Saints, que dans fes propres penfées.*

Suppofé le fait, qui eft certain ; c'eft-à-dire, fuppofé que c'eft dans fes propres penfées, & non dans les lumieres des Saints, qu'il a été chercher fes nouvelles découvertes touchant la Grace, on ne peut douter que je n'aie eu raifon de dire, que, *fi je lui pouvois montrer qu'il s'eft étrangement abufé, dans ce qu'il a cru favoir très-certainement touchant les Idées, ce lui feroit un fujet de fe défier, plus qu'il ne fait, de fes fpéculations métaphyfiques, touchant la conduite de Dieu dans l'ordre de la Grace.*

Il ne pouvoit donc fe piquer autant qu'il fait de cette réflexion, qu'en foutenant, que je lui impofois ; parce que ce n'étoit point dans fes propres penfées, mais dans les lumieres des Saints, qu'il avoit trouvé fes fentiments particuliers, qu'il a pris pour le fondement de fon Syftême.

Mais comme ç'auroit été une fauffeté manifefte & infoutenable, & qu'on n'auroit eu, pour l'en convaincre, que de le preffer de nous faire voir, dans aucun Pere, ou dans aucun Théologien, ce qu'il appelle, LES VÉRITÉS QUI LUI SONT PARTICULIERES, au lieu de me favoir gré de la charité que je prétendois lui faire, il a cru

qu'il la devoit reconnoître par cette injurieuse déclamation. „ Si je VII. CL.
„ voulois continuer l'examen de la seconde Partie du Livre de M. N°. VI.
„ Arnauld contre M. Mallet, peut être que j'y ferois voir, que M. page 41.
„ Arnauld ne conçoit pas trop bien ce qu'il dit; qu'il vaut mieux
„ ne point citer les Peres, que de leur mettre dans la bouche des
„ paroles fort opposées à leurs sentiments : & qu'enfin, LUI QUI
„ DOGMATISE; CAR C'EST DOGMATISER QUE DE FAIRE DE NOUVEAUX
„ DOGMES, n'a pas eu trop de droit de me donner cet avis chari-
„ table, par lequel il m'accuse indirectement de bien des choses,
„ *que je dois chercher plutôt l'intelligence des mysteres de la Grace*
„ *dans la lumiere des Saints, que dans mes propres pensées*".

Je ne puis m'empêcher de remarquer en passant, qu'il n'a pas trop bien su ce qu'il vouloit dire, quand il m'accuse, *d'avoir mis dans la bouche des Peres des paroles fort opposées à leurs sentiments* : car n'ayant mis dans la bouche des Peres que leurs propres paroles, que j'ai tirées de leurs ouvrages, il faut, de deux choses l'une, ou que je les aie falsifiées, ou que les propres paroles des Peres, très-fidellement rapportées, soient fort opposées à leurs sentiments. Il ne peut dire le premier sans une calomnie manifeste; car je le défie de montrer, qu'ayant peut-être rapporté plus de cinq cents passages des Peres, j'en aie falsifié aucun : &, pour le dernier, ce seroit faire passer les SS. Peres, aussi-bien que Messieurs de Port-Royal, pour des faiseurs de *galimatias*, puisqu'il n'y en a point à qui ce caractere convienne mieux, qu'à ceux qui s'expliquent si mal, *que leurs propres paroles sont fort opposées à leurs sentiments.*

NEUVIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

M. Arnauld n'a pas dû, sous un faux prétexte, prendre le change, ni le donner aux autres; examinant, du Livre de la Recherche de la Vérité, ce qu'il y a de plus abstrait, & ce qui n'a nul rapport au Traité de la Nature & de la Grace, pour prévenir contre moi le grand nombre de ceux qui aimeront mieux le croire sur sa parole, que de se fatiguer sur un procès de Métaphysique. C'est le titre de son II Chapitre.

RÉPONSE. C'est faire *mon chagrin* bien ingénieux, que de lui attribuer des intentions si fines. Mais je vous assure, Monsieur, que, de ma vie, je n'en ai eu de semblables, & vous m'en croyez bien; car vous me connoissez assez pour savoir, que, graces à Dieu, je

VII. Cl. N°. VI. suis un des hommes du monde qui a plus de simplicité de ce côté-là; c'est-à-dire, plus d'éloignement de ces méchantes finesses, qui ne me pourroient pas seulement venir dans l'esprit. Je vous prie donc de lui demander, quel droit il a de fouiller dans le cœur des gens, & après l'avoir fait, de se faire honneur de ne le vouloir pas faire? Vous ne douterez point, Monsieur, qu'il n'en ait usé ainsi envers moi, en lisant ce II Chapitre : car on ne peut plus grossiérement *juger de mes intentions secretes*, qu'en disant, comme il fait, dans le titre même, *que je n'ai pas dû, sous un* FAUX PRÉTEXTE, *prendre le change*; *examinant, du Livre de la Recherche de la Vérité, ce qu'il y a de plus abstrait, pour prévenir contre lui le grand nombre de ceux qui aimeront mieux me croire sur ma parole, que de se fatiguer sur un procès de Métaphysique.* Il continue ce reproche au commencement du Chapitre, & il dit à la fin; *que c'est pour d'autres raisons, qu'il ne dit pas, que j'ai commencé par cette matiere des Idées, & qu'il n'est pas trop difficile de les reconnoître*: ce qui est juger manifestement *de mes intentions secretes.* Mais il a cru avoir suffisamment appaisé le remords de sa conscience, par cette belle figure d'une Réthorique de College : *Je ne vous les dirai point, Monsieur, ces raisons* (qu'il venoit de marquer, & qu'il avoit dites très-clairement dans le titre même du Chapitre) *afin qu'on ne m'accuse pas de juger des intentions secretes.*

DIXIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Enfin, le chagrin de M. Arnauld est tellement répandu dans toute sa critique, que, si la dixieme partie des raisonnements qu'il m'y fait faire, étoit effectivement de moi, bien loin d'avoir les qualités qu'il me donne en quelques endroits, comme à son ami, je serois le plus ridicule de ceux qui se mêlent de raisonner. pag. 4.

RÉPONSE. Je n'ai point dit, *que le Pere Malebranche fût le plus ridicule de tous ceux qui se mêlent de raisonner.* C'est une conséquence outrée, qu'il tire contre lui-même, de ce que j'ai fait voir en plusieurs endroits, que ses raisonnements ne valoient rien. Mais, loin de lui avoir jamais insulté sur cela, j'ai fait ce que j'ai pu pour l'excuser, en disant (page 278) que la plus grande partie des absurdités où il s'est engagé par sa Philosophie des Idées, ne viennent pas tant de ce qu'il a mal raisonné, *que de ce qu'il a supposé pour incontestable, un principe qu'il a pris de la Philosophie commune* ; *& que*

c'est ce qui l'a entraîné, par une suite presque inévitable, dans tous les paradoxes qu'il en a tirés par des conséquences assez justes. VII. Cl. N°. VI.

Mais qu'il tire telle conséquence qu'il voudra, de ce que j'ai montré en plusieurs endroits qu'il raisonnoit mal, pourvu qu'il n'en tire pas celle qu'il en veut tirer ici; que c'est le *chagrin* que j'ai contre lui qui me fait trouver de mauvais raisonnements dans ses livres, où il se tient bien assuré qu'il n'y en a point. Car s'il insiste encore à faire valoir cette méchante preuve de mon *chagrin*, je vous supplie, Monsieur, de lui répondre pour moi; que, tant de mauvais raisonnements dont il vient d'être convaincu, sur le sujet de *mon chagrin*, lorsqu'il devoit être plus sur ses gardes, puisqu'il ne pouvoit mal raisonner sur cela sans beaucoup offenser Dieu, lui peuvent apprendre, qu'il est fort facile, que, sans être troublé d'aucune passion maligne contre lui, j'aie trouvé qu'il a souvent raisonné fort mal, dans des occasions où il le pouvoit faire innocemment, ou au moins sans commettre une aussi grande faute, qu'est celle de déchirer, par des reproches personnels, si hors de propos & si mal fondés, la réputation de son ami.

Préparation a d'autres preuves du chagrin de M. Arnauld.

Cependant, Monsieur, je vous prie de repasser dans votre esprit la conduite que j'ai tenue à l'égard de M. Arnauld, par rapport au Traité de la Nature & de la Grace, qui a excité tant de tempête, & qui a mis si fort en mouvement ses amis contre moi. Comme vous me connoissez depuis si long-temps, & que je n'ai point eu de secret pour vous, vous savez la vérité de tout ce que je vas vous dire. Mais il est à propos que cela soit ici, pour ceux à qui vous communiquerez ma Réponse. Page 4 & 5.

Réponse. Si parler sans suite, & dire tout autre chose que ce qu'on a promis de dire, est la marque d'un esprit troublé par une humeur chagrine ou quelque autre passion, jugez, Monsieur, si l'Auteur de la Réponse, cherchant avec tant de peine des preuves de mon chagrin, ne nous en donne pas de grandes du sien. Il vous prie dans l'article 4. du I Chapitre, *de repasser dans votre esprit la conduite qu'il a tenue à l'égard de M. Arnauld, par rapport à son Traité de la Nature & de la Grace.* Il dit, *que vous savez tout cela, parce qu'il n'a point eu de secret pour vous; mais qu'il est à pro-*

VII. Cl. N°. VI. *pos que cela soit dans son livre, pour ceux à qui vous communiquerez sa Réponse.* Et, par un éblouissement d'esprit fort extraordinaire, oubliant tout d'un coup que ce qu'il avoit à dire devoit regarder ce qui s'étoit passé entre lui & moi, par rapport à son Traité, il nous vient conter toute autre chose, dans les articles 5. 6. 7. 8. 9. 10. Et ce n'est qu'à l'article 11, qu'il revient après ce long égarement, à ce qui me regarde. Si ce n'est qu'on en excepte ce qu'il dit à l'article 6, pour faire valoir sa modération envers nous; *que c'étoit seulement à quelques-uns de ses amis, qu'il avoit dit quelquefois, que ce que Messieurs de Port-Royal avoient écrit sur la Grace est un galimatias où on ne pouvoit rien comprendre.* Mais, quoique cela me regarde, comme étant encore plus injurieux que le *chagrin* qu'il me reproche, c'est pourtant extravagamment que cela se trouve plaqué là; puisque cela ne fait point partie de ce qui s'est passé entre lui & moi, par rapport à son Traité de la Nature & de la Grace, qui est de quoi il vous avoit dit qu'il alloit parler. Outre que je doute fort, que vous soyez du nombre de ces amis, à qui il se vante d'avoir fait part de ce secret important, *du galimatias de tout ce que Messieurs de Port-Royal ont écrit touchant la Grace*; car je suis assuré que vous ne les avez jamais pris pour des *faiseurs de galimatias*: & la maniere dont vous m'avez fait l'honneur de m'écrire touchant la Réponse à M. Mallet, sur le sujet des matieres qui y sont traitées par occasion, qui sont presque toutes de la Grace, me fait juger, ou qu'il ne vous a jamais rien dit de tel, ou que, s'il vous l'a dit, vous en avez eu pitié, & avez eu la discrétion, pour épargner votre ami, de n'en jamais rien dire à personne. Mais ce seroit nous égarer avec lui, que de relever ici cette injure. Il ne commence qu'à l'onzieme article, à chercher des preuves de *mon chagrin* dans ce qui s'est passé entre lui & moi: ce sera donc de-là que nous tirerons sa onzieme preuve.

Onzieme Preuve du chagrin de M. Arnauld.

Je ne fais que la marquer, sans en rien dire davantage; car n'étant fondée que sur ce qui s'est passé entre lui & moi, par rapport à son Traité de la Nature & de la Grace, elle n'est appuyée que sur des faits dont j'ai fait voir la fausseté dans la II Partie. Et il est clair, de plus, que, quand ils seroient vrais, on n'en pourroit tirer que fort impertinemment cette conséquence: *Donc c'est par chagrin, & non par l'amour de la vérité, que M. Arnauld a fait son livre des Idées.*

VII. Cl. N°. VI.

DOUZIEME PREUVE DU CHAGRIN DE M. ARNAULD.

Elle eſt répandue dans toute ſa Réponſe ; & elle conſiſte, à attribuer à *mon chagrin* ou d'autres paſſions malignes, de ce que je n'ai pas bien compris ſes ſentiments, à ce qu'il prétend. Pages 81. 86. 237. 260.

Réponse. Il eſt aſſez étrange que ces Meſſieurs de Port-Royal, qui, au jugement de votre ami, ne ſont que des *faiſeurs de galimatias*, *auxquels on ne comprend rien*, n'ont jamais appréhendé qu'on n'entendît pas bien ce qu'ils diſoient, & ne ſe ſont guere plaints qu'on ne les avoit point entendus ; & qu'au contraire, cet eſprit ſi net, qui ſe donne ce témoignage à lui-même, ou qui trouve bon qu'on le lui donne, *que ſon caractere particulier eſt, de parler clairement & par ordre*, & *de répandre la lumiere dans les eſprits attentifs*, témoigne tant appréhender, que ceux qui liront ſes livres ne l'entendent pas bien, & eſt ſi ſujet à ſe plaindre, qu'on ne l'a pas bien entendu. Il n'y a preſque point de chapitre de ſon livre, où il ne m'en faſſe des reproches. Cependant il a dû craindre, ce me ſemble, que cela ne lui fût pas avantageux. Car cela pouvant venir de deux différentes cauſes, ou parce que je n'aurois pas l'eſprit de bien comprendre ce qui auroit été dit fort clairement, ou parce qu'il manqueroit ſouvent de mettre en pratique le don qu'il croit avoir, de ne rien dire que de fort clair & fort lumineux ; comment n'a-t-il pas conſidéré, que ſi j'ai autant de réputation qu'il m'en attribue, quoique ce ſoit, à ce qu'il prétend, un bien mal acquis, dont je répondrai devant Dieu, il étoit à craindre que le monde ne fût pas diſpoſé d'attribuer plutôt à ma bêtiſe, qu'à l'embrouillement de ſes penſées, de ce qu'en quelques endroits je n'aurois pas bien pris ſon ſens : ce que je ne vois pas néanmoins qu'il ait prouvé nulle part. Mais voici, dans la vérité, ce qui lui donne occaſion de ſe plaindre ſi ſouvent qu'on l'entend mal.

Rien ne rend un Auteur ſi obſcur, pour ce qui eſt de découvrir ſes vrais ſentiments, que quand il eſt ſujet à dire le *oui* & le *non* ſur les mêmes choſes, en divers endroits, & quelquefois au même endroit. Or je ne crois pas qu'il y ait Auteur qui y ſoit plus ſujet que lui, lorſqu'il marche ſans guide, & qu'il nous débite les ſentiments qu'il n'a trouvés nulle part que dans ſes méditations : car je vous puis aſſurer, que l'on feroit aiſément un juſte volume ſous ce titre : *Le* OUI *& le* NON *de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, ſur*

VII. Cl. N°. VI. *les choses qu'il appelle* LES VÉRITÉS QUI LUI SONT PARTICULIERES. Et si j'avois assez de loisir, j'en pourrois bien faire un qui auroit pour titre : *le* OUI *& le* NON *de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, sur la matiere des Idées.* Il arrive de-là, qu'il a presque toujours de quoi contredire les sentiments qu'on lui attribue, & en prendre sujet de se plaindre aigrement, qu'on ne l'a pas entendu. Car si c'est le *oui* qu'on lui a attribué, il oppose ce qu'il a dit ailleurs pour le *non* : & ainsi ce sont des procès sans fin, non sur les choses, mais sur l'intelligence de ses discours embarrassés. Et quelque peine qu'on prenne à les débrouiller, comme j'ai tâché souvent de faire, on n'en reçoit, pour récompense, que des injures & des reproches de *chagrin.*

Mais j'ai trouvé encore une preuve convainquante, dans son livre même, de la témérité de ce jugement, que c'est *le chagrin* qui est cause que je l'entends mal. C'est ce qu'il dit en la page 260 : *que, quand on se met un peu sur le tard à philosopher, on ne prend pas facilement le sens de ceux qui méditent, & que cela même est moralement impossible quand le* CHAGRIN *est de la partie.* Car il reconnoît par-là, qu'il peut y avoir eu deux différentes causes de ce que j'ai mal pris son sens. L'une est, que la nouvelle secte des Méditatifs, a, aussi-bien que les Chymistes, un langage mystérieux & relevé, qui lui est propre, qui ne peut être facilement entendu par ceux qui se *mettent un peu sur le tard à philosopher.* L'autre est le chagrin, qui tronble l'intelligence de ceux qui lisent les livres des Auteurs *qu'ils n'aiment pas.* Or il sait bien, que, quand il peut y avoir deux différentes causes du même effet, c'est juger témérairement, de l'attribuer à la plus mauvaise, & à la plus désavantageuse à celui de qui l'on juge. Il est donc obligé de ne plus imputer au *chagrin*, qu'il s'imagine que j'ai contre lui, qui seroit une fort méchante disposition pour un Chrétien & pour un Prêtre, de ce que je prends mal ses pensées; puisqu'il reconnoît, que cela peut venir d'une autre raison plus innocente, & moins désavantageuse pour moi, qui est, que n'y ayant que près de cinquante ans que j'ai commencé à philosopher, & près de quarante-cinq que M. Descartes n'a pas dédaigné de me demander mon sentiment sur ses Méditations métaphysiques, je dois être mis au rang de ceux, *qui, s'étant mis un peu sur le tard à philosopher, ne prennent pas facilement le sens de ceux qui méditent.*

TREIZIEME PREUVE DE LA FAUSE HUMILITÉ DE M. ARNAULD.

Il seroit plus glorieux devant Dieu à M. Arnauld, de renoncer à ses opinions particulieres, que s'il avoit terrassé M. Claude & tout son parti.

Il

Il faut de la vertu, & une vertu héroïque & chrétienne, non pour dire en général, qu'on est homme, sujet à l'erreur; mais pour reconnoître ses erreurs, & se couvrir de confusion devant des hommes qu'on rencontre à tout moments, afin de plaire à la vérité qui nous pénètre, mais qui ne se présente point devant nous. Page 33. VII. Cl. N°. VI.

Réponse. Vous voyez, Monsieur, que *j'aurois beau dire en général, que je suis homme, sujet à l'erreur,* je ne ferai jamais vraiment humble, au jugement de votre ami, jusques à ce que j'aie fait une rétractation solemnelle entre ses mains, de tout ce que j'ai jamais écrit de la Grace, & que j'aie imité son cher Disciple, dont il parle en ces termes, dans le Chapitre I. *Ayant enfin reconnu la solidité de* MES PRINCIPES, *& la fausseté des sentiments qu'il s'imaginoit auparavant être conformes à ceux de S. Augustin, dont l'Eglise a toujours approuvé la doctrine contre les ennemis de la Grace de Jesus Christ, il eut la générosité de déclarer, que j'étois la cause de son changement.* Ce seroit alors qu'il ne manqueroit pas de faire mon éloge, & de se récrier de nouveau, comme il fait en cet endroit : *générosité certainement extraordinaire; car rien n'est plus généreux que l'humilité chrétienne, par laquelle non seulement on reconnoît de bonne foi ses erreurs, mais encore, qu'on doit ses meilleurs sentiments à une personne aussi peu éclairée que je le suis!* Tout de bon, Monsieur, me conseilleriez vous d'acheter à ce prix là les louanges de votre ami?

Quatorzieme preuve : de la vérité sacrifiée par M. Arnauld a la vanité ou a l'amitié.

En vérité, Monsieur, je plains notre Ami, s'il est si fort VENDU *à l'amitié de certaines gens, ou tellement esclave du rang qu'il tient dans l'esprit de ses Disciples, qu'il* SACRIFIE LA VÉRITÉ, *pour conserver la place qu'il a dans leur esprit & dans leur cœur.* page 32.

Réponse. Obligez-moi, Monsieur, de lui dire, qu'il se trompe, & qu'il me prend pour tout autre que je ne suis : car, me connoissant, comme vous faites, vous pourrez bien l'assurer; que je ne me suis jamais *vendu* à qui que ce soit : que, graces à Dieu, je ne suis *esclave* ni de la vanité, ni de l'amitié : que j'ai des amis, mais que je n'ai point de Disciples : que la charité m'oblige d'être bien aise d'a-

VII. Cl. voir quelque place dans leur cœur; mais que je ne suis pas homme à faire
N°. VI. la moindre lâcheté, pour me conserver cette place ou pour l'acquérir: que ce qu'il appelle, LA VÉRITÉ, qu'il se plaint *que je sacrifie*, me paroît une si grande illusion, que je n'ai besoin que d'être aussi attaché que je le suis à la doctrine de l'Eglise, pour en avoir de l'horreur; & qu'enfin, il faudroit que j'eusse perdu l'esprit, si, étant assuré, par mes propres yeux, que, dans ces *galimatias* où votre ami *ne comprend rien*, je n'ai rien avancé touchant la Grace que ce que j'ai vu, lu & relu dans S. Augustin & les autres Peres, dont je n'ai fait que rapporter les sentiments, je me laissois aujourd'hui persuader du contraire, sur la parole d'un méditatif, qui dit gravement, sans nous en donner aucune preuve; *qu'il lui sera aisé de faire voir, que M. Arnauld ne conçoit pas trop bien ce qu'il lit, & qu'il vaut mieux ne point citer les Peres, que de leur mettre dans la bouche des paroles fort opposées à leurs sentiments.*

Je ne dirai rien d'autres semblables preuves des méchantes dispositions qu'il m'attribue : comme elles regardent le reproche qu'il me fait, de n'avoir pas quitté mes erreurs pour embrasser la défense des prétendues vérités qu'il a trouvées dans ses méditations, j'aurai occasion d'en parler dans ma II Défense. Et ainsi il vaut mieux passer à la Quatrieme partie de celle-ci.

QUATRIEME PARTIE.

Qu'il n'y a rien dans le Livre des Idées *qui ait pu donner sujet à l'Auteur de la Réponse, de traiter M. Arnauld aussi injurieusement qu'il a fait.*

J'Ai fait voir, dans la premiere partie de cette Défense, non par des plaintes en l'air, mais par les propres paroles de l'Auteur de la Réponse, avec combien d'injustice & de mal-honnêteté, il a traité un Docteur avec qui il avoit fait jusques alors profession d'amitié.

J'ai justifié, dans la seconde, par des pieces qui ne se peuvent désavouer, qu'il ne s'est rien passé entre lui & moi, depuis qu'il m'eût envoyé la copie manuscrite de son Traité de la Nature & de la Grace, jusques à la publication de mon livre des Idées, qui n'ait été tout-à-fait civil & honnête de mon côté, & qu'il n'ait lui-même

reconnu pour tel, après avoir vu les lettres que je vous en écrivois. VII. Cl.
J'ai réfuté, dans la troisieme, tout ce qu'il a pu trouver de mé- N°. VI.
chantes raisons, pour rejetter sur moi la rupture de notre amitié, en prétendant montrer, par ce même récit de ce qui s'est passé entre nous, mais tout-à-fait altéré & falsifié, que son Traité de la Nature & de la Grace m'a mis en méchante humeur contre lui, & que c'est le chagrin que j'avois conçu contre son Systême, & non l'amour de la vérité, qui m'a porté à écrire contre sa doctrine des Idées.

Je suis assuré que j'ai mis tout cela dans un si grand jour, qu'il n'y aura point d'homme d'esprit qui n'en convienne, & qui ne soit parfaitement satisfait de ma conduite envers lui, jusques à la publication de mon livre des Idées. Le seul scrupule qui pourroit rester, est, s'il n'y a point dans ce Livre des choses si dures & si offensantes, que cela lui auroit pu donner quelque sujet de me répondre du même air, & de ne point épargner un ami, qui auroit le premier rompu avec lui, par la maniere injuste & incivile dont je l'aurois traité dans ce Livre.

C'est assurément tout ce qui reste à éclaicir, & ce sera le sujet de cette Quatrieme Partie.

Je n'insiste point sur ce qu'il ne nous est point permis de médire de notre prochain, quand il auroit médit de nous : *non maledictum pro maledicto* : ne rendez point médisance pour médisance, dit S. Paul. Or peut-on croire que ce ne soit pas médire, de donner lieu au monde de soupçonner, qu'un Docteur *sacrifie la vérité à des considérations humaines*, & de lui reprocher, dès les premieres lignes d'une Réponse, que c'est *par chagrin* qu'il fait des livres, & non par l'amour de la vérité.

Je ne m'arrête point à cela; mais je prétends faire voir, que j'ai observé, dans le livre des Idées, les regles les plus séveres de l'honnêteté, & que je n'ai rien dit dont un Chrétien, ou un honnête homme ait dû s'offenser, & en prendre sujet de faire éclater son ressentiment par des manieres si aigres.

Il n'a pu se blesser du dessein que j'avois pris d'écrire contre lui. Je lui en avois donné avis : il l'avoit agréé, & il vous avoit prié de me témoigner, qu'il n'en feroit point fâché. Je l'ai marqué dès l'entrée de mon livre des Idées. Il ne l'a osé contredire : & tout ce qu'il a pu faire, pour ne pas informer le monde de ce qui lui auroit ôté tout sujet de se plaindre, a été, de le cacher à ceux qui liroient son Livre, par une honteuse dissimulation.

Le Procès qu'il me fait, sur ce que c'est la réfutation de sa

VII. Cl. N°. VI. doctrine des Idées, & non celle de son Traité, est si déraisonnable, que je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit auparavant. Il m'étoit libre d'écrire sur ce que je voudrois. Toute la question est, de savoir si je l'ai fait d'une maniere qui ait dû choquer sa délicatesse?

Il étoit convenu, que, sans préjudice de l'amitié, on pouvoit réfuter les sentiments de ses amis, quand on ne les croyoit pas vrais, & il avoit approuvé la maniere dont j'avois marqué que cela se devoit faire. Il ne reste donc qu'à voir si je l'ai bien observée? En voici les conditions. Elles consistent à ménager trois sortes de devoirs. Ce que l'on doit à la vérité : ce que l'on doit à la justice : ce que l'on doit à l'amitié. Examinons-les chacun en particulier.

Ce que l'on doit à la vérité est préférable à ce que l'on doit à tous les amis : les Payens mêmes l'ont reconnu. *Amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas.* Ce seroit une honte à des Chrétiens de n'être pas dans la même disposition.

Cette maxime doit être réglée, non sur ce qui est vérité au jugement de Dieu; mais sur ce que chacun de ceux qui disputent croit de bonne foi être la vérité; quoiqu'il faille nécessairement, que, des deux disputants, il y en ait un qui se trompe, & qui soutienne la fausseté, croyant soutenir la vérité.

Mais il ne suffit pas de dire en général, qu'on doit préférer la vérité à ses amis, il faut voir en particulier à quoi cela engage, tant du côté de celui qui réfute, que du côté de celui qui est réfuté.

Du côté du premier, c'est, qu'il est obligé de proposer la vérité, réelle ou présumée, dans toute sa force, & de ne rien omettre de tout ce qui peut servir à la persuader, quand ce seroit en montrant, que le sentiment contraire à celui que l'on défend, ne se peut soutenir sans blesser le bon sens, ou sans s'engager dans quelque impiété. Car comme ce sont souvent les plus forts arguments pour persuader la vérité, ce seroit la trahir & la sacrifier à l'amitié, que de les omettre, pour épargner la mauvaise délicatesse d'un ami.

Du côté de celui qui est réfuté; ce même amour de la vérité nous oblige à en révérer l'ombre même dans notre adversaire; c'est-à-dire, à trouver bon, que notre adversaire emploie toutes sortes d'arguments, pour soutenir ce qu'il croit être la vérité, & à prendre tout ce qu'il auroit dit de plus fort, en ne sortant point de son sujet, & ne nous faisant point de reproches personnels, non comme dit contre nous, & dans le dessein de nous offenser; mais comme dit par

la seule nécessité de défendre sa cause, que nous devons supposer qu'il estime juste. VII. Cl. N°. VI.

Nous voyons dans Cicéron l'établissement de ces regles. *Il ne faut pas*, dit-il, *blâmer les* REPRÉHENSIONS, *que les amis, qui disputent ensemble, se font mutuellement. Mais les injures, les paroles outrageuses, les emportements de colere & de pique, & les querelles opiniâtres, me paroissent indignes de la Philosophie.* DISSERENTIUM *inter se reprehensiones non sunt vituperandæ. Maledicta, contumeliæ, tum iracundiæ, contentiones, concertationes in disputando pertinaces indignæ mihi Philosophiâ videri solent. Je suis de votre avis*, répond son ami, qui soutenoit les sentiments d'Epicure : *car on ne sauroit disputer sans que chacun ait la liberté de reprendre ce qu'il improuve dans son adversaire. Mais on ne sauroit disputer raisonnablement, quand on le fait d'une maniere colere & opiniâtre.* PRORSUS, *inquit, assentior : neque enim disputari sine reprehensione, nec cum iracundia, aut pertinacia rectè disputari potest.* *De Fin. lib. 1.*

Cependant ce même Orateur, qui parle tant contre ceux qui ne gardent pas la modération que l'on doit avoir dans les disputes philosophiques, & qui a eu tant d'équité envers la personne d'Epicure, dans le temps même qu'il combattoit sa doctrine avec le plus de chaleur, n'a point cru manquer à cette modération, en disant, d'une parole de ce Philosophe partisan de la volupté, *que ce n'étoit pas aux Philosophes à la réfuter, mais aux Censeurs publics à la proscrire, comme tout-à-fait préjudiciable aux bonnes mœurs.* QUÆ JAM *oratio non à Philosopho aliquo, sed à Censore opprimenda est. Non est enim vitium solùm in oratione, sed etiam in moribus.* *De finib. lib. 2.*

Cela devroit faire rougir ceux qui sont si délicats, que de ne pouvoir souffrir, sans s'emporter de colere, la moindre parole forte, contre ce qu'il y auroit de répréhensible dans leurs ouvrages.

Mais je trouve quelque chose de plus singulier & de plus grande autorité, dans celui de tous les Peres de l'Eglise, qui paroît s'être conduit, dans toutes les contestations qu'il peut avoir eues, avec plus de modération & plus de sagesse. On s'attend assez que c'est de S. Augustin dont je veux parler. Il nous apprend, par son exemple, dans un même ouvrage, & en quoi consiste la modération de celui qui réfute, & quelle doit être la disposition de celui qui est réfuté.

Cet ouvrage est celui qu'il composa contre un jeune homme, appellé Vincent Victor, qui, de Donatiste, s'étant fait Catholique, avoit avancé beaucoup d'erreurs, en écrivant contre un Opuscule de ce Pere touchant l'origine de l'ame. Ce saint Docteur s'étant cru obligé

VII• Cl. N°. VI. de le réfuter, comme il reconnoissoit qu'il n'étoit tombé dans ces erreurs que par ignorance & par défaut de lumiere, & qu'ainsi il avoit besoin d'être instruit *comme capable de revenir à soi-même* (ce qui arriva en effet) *& non d'être détesté comme incorrigible*, il témoigne, dans ses Rétractations, qu'il l'avoit traité avec toute la douceur qu'il avoit pu : *Quanta potui lenitate tractavi.* Il n'y a pas lieu de douter, que ce qu'a fait ce Saint, dans cette rencontre, ne nous soit un excellent modele de la maniere dont nous devons accorder, en de semblables occasions, la douceur & la modération chrétienne, avec l'amour de la vérité, & l'obligation de la bien défendre. Or comment est-ce que S. Augustin a accordé ensemble cet amour de la vérité, & cette douceur extrême avec laquelle il a prétendu avoir traité ce jeune homme? Ç'a été en épargnant, d'une part, sa personne, autant qu'il pouvoit, & en excusant ses égarements par sa bonne intention; mais en appellant, de l'autre, *ses opinions fausses & absurdes, une peste contagieuse; des pensées corrompues; une opinion nouvelle, pire que celle de Pélage; un horrible blasphême, & une erreur d'une impiété exécrable.*

Retr. lib. 2. cap. 56.

Voilà quelle doit être la douceur & la modération d'un Docteur catholique, qui en réfute un autre qu'il croit dans l'erreur, & comment il doit observer les loix de la charité, sans manquer à ce qu'il doit à la vérité. Mais ce qu'il dit touchant la disposition où doit être celui qui est réfuté, est beaucoup plus considérable. Il nous en donne un exemple tout-à-fait édifiant, dans deux endroits de ses livres contre Vincent Victor.

De Orig. an. l. 1. cap. 1.

Un saint Moine, nommé Réné, lui avoit envoyé les deux livres de ce jeune homme, en lui faisant des excuses de ce qu'il avoit pris la hardiesse de lui envoyer des livres faits contre lui. « Vous m'avez fort obligé, dit ce Saint, & vous n'avez fait en cela que ce que devoit faire un très-sincere & très-cher ami. Loin de vous savoir mauvais gré de ce que vous m'avez donné connoissance de ce qu'on a écrit contre moi, je n'en fais pas même mauvais gré à celui qui l'a écrit : car, ayant d'autres sentiments que moi touchant l'origine de l'ame, me l'a-t-il dû taire? Il auroit peut-être été meilleur qu'il me l'eût écrit à moi-même qu'à un autre; mais il ne l'a osé faire ne me connoissant pas, & il n'a pas cru qu'il me dût consulter; parce qu'il n'a point douté que ce qu'il tenoit de contraire à ce que j'avois écrit, ne fût certain & indubitable. Que s'il lui est échappé, dans la chaleur de la composition, quelques termes durs, qui paroissent m'être injurieux, je dois croire que ce n'a pas été dans le dessein de m'outrager; mais dans la nécessité de défendre son sentiment : car quand j'ignore quel

est envers moi le cœur d'un autre homme, il est mieux, sans doute, que j'en juge en bonne qu'en mauvaise part. Ainsi je puis croire, que c'est l'affection qu'il a pour moi, qui l'a porté à écrire contre moi; parce que, ne s'imaginant pas que c'est lui qui est dans l'erreur, il n'a pas voulu que j'y demeurasse. Je lui dois donc savoir gré de sa bonne volonté, quoique je ne puisse me dispenser de combattre ses sentiments ". VII. Cl. N°. VI.

Mais ce qu'il dit à son Censeur même, est encore plus admirable « Je vous loue, lui dit-il, de ce que vous avez préféré, non la vérité, que vous eussiez bien comprise, mais ce que vous avez pris pour la vérité, à la considération d'un homme. Vous êtes répréhensible pour votre témérité; parce que vous vous êtes imaginé savoir ce que vous ne saviez pas : mais vous êtes louable pour votre liberté; parce que, vous mettant au dessus de la crainte que l'on peut avoir des hommes, vous vous êtes résolu de découvrir ce que vous pensiez. Jugez de-là quel soin doivent avoir les Pasteurs, de retirer les brebis de l'erreur; puisque les brebis ne doivent pas cacher aux Pasteurs les défauts qu'ils reconnoissent en eux. O! si vous aviez repris en moi des choses dignes d'être reprises (car je ne doute pas qu'il n'y en ait beaucoup, & dans mes mœurs & dans mes ouvrages, qui peuvent être justement blâmées) je ne ferois pas de difficulté de faire voir en ma personne, qu'un viellard peut donner à un plus jeune, & un Supérieur à son inférieur, un exemple d'acquiescement à la correction qu'on lui auroit faite, d'autant plus édifiant, qu'il seroit plus humble ». *De Orig. an. l. 4. c. 1.*

En voilà assez pour faire voir ce que nous devons à la vérité, qui est, d'une part, de la défendre avec liberté selon nos lumieres : &, de l'autre, de ne point trouver mauvais, que nos adversaires en usent de même envers nous, à l'égard de ce qu'ils prennent pour la vérité. Passons aux deux autres devoirs.

Ce que l'on doit *à la justice* est, de n'employer jamais de moyens injustes, quoiqu'ils nous pussent paroître avantageux à la cause de la vérité. Exemple. Un homme qui soutient l'erreur la répand plus facilement, quand on le croit dans le monde habile, sincere & homme de bien : on pourroit donc croire, qu'il seroit utile pour la vérité, de lui faire perdre cette réputation. Mais quand cela pourroit-il être permis ? Quand les choses qu'on auroit à dire contre cet homme seroient publiques, certaines & indubitables; comme lorsque l'on représente aux Protestants les déréglements de Luther, ses discours lascifs sur le sujet du mariage; cette parole infame, *si non vult uxor veniat ancilla*; son orgueil, sa fierté, son humeur outrageuse & médisante, & autres choses de cette nature, pour leur faire entendre, que c'est

VII. Cl. s'aveugler soi-même, que de vouloir croire que se soit là l'instrument
N°. VI. que Dieu auroit choisi pour réformer son Eglise. Mais, quelque bonne fin qu'on eût, on ne doit jamais employer pour cet effet des soupçons sans preuves, & des jugements téméraires, fondés sur ce qui est caché dans le cœur des gens; comme de dire, qu'on n'écrit point pour l'amour de la vérité, mais pour faire sa fortune, ou pour se remettre bien à la Cour, ou de peur de perdre ses Bénéfices, ou par complaisance pour ses amis, ou par chagrin contre quelqu'un, ou pour se maintenir en considération dans un parti. C'est la peste des disputes, de quelque nature qu'elles soient, que ces sortes de reproches, qui, se pouvant faire également de part & d'autre, ou plutôt ne se pouvant faire ni d'un côté ni d'autre, que très-mal-honnêtement, ne sauroient donner aucune lumiere, pour discerner qui a raison ou qui a tort; mais attirer seulement, sur ceux qui les font, l'indignation publique.

Mais il semble après cela, qu'il ne reste plus rien qu'on puisse devoir à l'amitié de ceux dont on combat les sentiments : car, d'une part, cette amitié ne demande pas de nous, que nous abandonnions la défense de la vérité, ou que nous la soutenions plus foiblement pour ce qui est des raisons : & de l'autre, c'est ce que l'on doit à la justice, plutôt que ce que l'on doit à l'amitié, qui bannit des disputes philosophiques ou théologiques, ces médisances sans fondement, dont je viens de parler; qu'on n'a qu'à nier, pour couvrir de confusion ceux qui s'en servent pour décrier leurs adversaires.

Il est certain néanmoins, comme j'ai remarqué dans la lettre du 4 Janvier, que vous m'assurâtes, en ce temps-là, avoir été approuvée par notre ami, il est, dis-je, certain, que l'on peut défendre la vérité en deux différentes manieres, selon les matieres, selon les différentes qualités de ceux contre qui on la défend. L'une est la force, dont il est juste de repousser la malice d'un calomniateur ou d'un emporté, qui ne garde aucune mesure dans ses accusations téméraires : L'autre est la modération, dont la douceur veut que l'on use envers un homme de mérite, qui auroit publié des sentiments dans lesquels on ne croiroit pas devoir entrer, & qu'on regarderoit même comme pouvant être préjudiciables à l'Eglise, quoiqu'on fût très-persuadé de la droiture du cœur, & de la pureté des intentions de celui qui les auroit avancés. On ne peut faire, ni contre l'un, ni contre l'autre des reproches mal fondés; mais on en peut faire au premier de bien fondés, & l'amitié veut, lorsqu'elle subsiste encore, qu'on les épargne au dernier, quand on les lui pourroit faire avec justice. Elle veut aussi, que l'on s'abstienne des termes durs, dont la délicatesse

des

des hommes a accoutumé de se blesser, & qu'on ne tire point de certaines conséquences, qu'on ne peut empêcher qui ne se tirent naturellement, de ce que l'on se trouve obligé de dire pour mettre la vérité dans son jour. VII. Cl. N°. VI.

Car voudroit-on que ce fût blesser l'amitié que de se servir, pour combattre le sentiment d'un ami que l'on croit faux, de ces sortes de preuves, que l'on appelle dans l'École; *per reductionem ad absurdum*? Il n'y a pas d'apparence que l'Auteur de la Réponse le voulût prétendre; puisqu'il s'est donné le droit de s'en servir dans sa Réponse même, pour appuyer le principal fondement de son Systeme de la Nature & de la Grace. Or ces preuves ne vaudroient rien, si elles ne faisoient voir, que, de ce que l'on combat, il suit des absurdités, que les hommes peuvent appeller des extravagances, quand ils appellent chaque chose par son nom. Et ainsi la modération que l'amitié exige de nous, consiste à chercher des expressions plus douces : ce qui diminue beaucoup, au jugement de tous les hommes, ce que ces preuves pourroient avoir de choquant. P. 57.

Quand on répond à un argument, il faut bien qu'on en fasse voir le défaut; & ce défaut peut être si grand, que l'argument ne fait pas honneur à celui qui s'en est servi. Mais c'est traiter un adversaire en ami, que de ne point faire sur cela de réflexion désobligeante, & de ne point prendre avantage, de ce qu'il se trouveroit, dans le livre que l'on réfute, beaucoup de semblables raisonnements.

On doit demeurer dans la matiere que l'on traite, sans chercher ailleurs des sujets de querelle : ne point dire que son ami tient ceci ou cela, si on n'a lieu de s'en tenir bien assuré; & pour peu que cela soit douteux, n'en parler qu'avec doute. Donner à ce que l'on reprend, le nom le plus favorable : appeller *variation*, ce qui pourroit être appellé *contradiction*, & chercher quelque tour pour accorder les contradictions les plus apparentes. Et enfin, prendre tant de soin de bien concevoir ce que l'on reprend, qu'il soit rare que l'on s'y méprenne; &, quand cela seroit arrivé, ne donner aucun sujet de croire que ç'ait été de mauvaise foi.

Vous m'avouerez, Monsieur, qu'on ne peut guere faire davantage, pour conserver l'amitié en réfutant les sentiments d'un ami. Or je proteste, que j'ai veillé, autant qu'il m'a été possible, à observer tout cela : & je suis assuré que tous ceux qui liront mon Livre sans passion, demeureront d'accord, qu'il a été fait sur ce modelle.

On ne pouvoit pas témoigner davantage le desir que j'avois, de ne

VII. Cl. N°. VI. rien dire qui le pût blesser, que les précautions que j'ai prises, quand j'ai eu le moindre sujet de le craindre. On le peut voir dès le III Chapitre, où ayant dit, *que l'on reconnoîtroit plus facilement la fausseté des paradoxes qu'il avance sur cette matiere des Idées, quand on en auroit découvert la cause*; quoique ces mots de *fausseté*, ou de *paradoxe*, n'aient jamais passé pour offensants parmi les Philosophes, je n'ai pas laissé d'en faire des excuses en ces termes. « Pardonnez-moi, Monsieur, si je me sers de termes si forts. Ce n'est ce me semble, que l'amour de la vérité, & le desir de la mieux faire entendre, qui m'y oblige, sans que je cesse pour cela, d'avoir toujours beaucoup d'estime pour la personne que je réfute. Je trouve seulement en ceci un grand exemple de l'infirmité humaine, qui fait, que des esprits fort éclairés d'ailleurs, & fort pénétrants, peuvent tomber en de fort grandes erreurs, en philosophant sur ces matieres abstraites, si-tôt qu'ils se sont laissé aller par mégarde, à suivre comme vrai un principe commun, qu'ils n'ont pas pris assez de soin d'examiner, qui se trouve n'être pas vrai ».

On trouvera le même esprit dans tout le reste du Livre : de l'application, pour faire paroître la fausseté des choses que j'ai cru évidemment fausses; mais rien que d'honnête & d'obligeant à l'égard de la personne. De sorte qu'il faut nécessairement, ou qu'il ne soit jamais possible de conserver l'amitié d'un homme d'honneur, en réfutant ses sentiments, & qu'ainsi il a eu grand tort de m'assurer du contraire; ou qu'il n'ait eu aucun sujet de s'être choqué du livre des Idées, & d'en avoir pris sujet de rompre si hautement avec moi.

Que si, néanmoins, il s'obstine à vouloir justifier sa délicatesse, il faut, pour le faire avec honneur, qu'il fasse la même chose que moi; c'est-à-dire, qu'il donne un catalogue fidelle, sans *commentaire*, sans *glose* & sans *conséquence*; de tout ce qu'il peut prétendre qui lui est injurieux dans mon livre des Idées, & qu'il en laisse le jugement au public.

Mais on est bien assuré qu'il ne le fera pas, parce que ce seroit le moyen de se faire condamner par tout ce qu'il y a d'honnêtes gens : car voici comme il tourne ses sujets de plaintes.

Si on fait voir que ses raisonnements ne sont pas bons, comme il le falloit bien, pour montrer qu'il n'a pas raison de vouloir qu'on entre dans ses sentiments; il prend cela à injure, & dit, *qu'on le représente comme le plus ridicule de ceux qui se mêlent de raisonner*; quoiqu'on ne lui ait pas dit le moindre mot approchant de cela.

Si on trouve qu'il a *varié* en expliquant ces nouvelles opinions,

quoiqu'on l'ait fait très-modestement, & sans user d'aucun terme qui pût choquer les personnes les plus délicates, au lieu de montrer qu'il ne l'a pas fait, ou de rendre raison pourquoi il l'a fait, ce lui est un sujet de s'emporter si terriblement contre moi, qu'il ne fait point scrupule de me reprocher; *que mon chagrin est cause que je n'ai vu dans son Livre, que ce que je souhaitois d'y voir; des variations, des contradictions, des sophismes, en un mot tout ce qui peut rendre ridicule un Auteur aux yeux du monde.* VII. Cl. N°. VI.

Si je dis simplement; qu'on ne voit pas, que, de deux manieres, dont il m'a semblé qu'une chose devoit être, selon ses principes, la premiere soit possible; il s'en trouve si piqué, qu'il me demande, avec une étrange émotion, *s'il est permis de dire d'un homme, que c'est un sot; le traiter de tel, & le faire passer pour tel dans l'esprit des simples, pourvu qu'on dise ensuite, que peut-être il ne l'est pas.*

Ce ne sont que des choses aussi innocentes que celles-là, dont il prend sujet de se plaindre, comme si je l'avois le plus maltraité du monde. Mais, afin qu'on ne croie pas que je lui impose, j'ai cru devoir rapporter quelques endroits de cette nature, étant assuré, qu'on y trouvera tant de choses si peu raisonnables, & pour le fond & pour les manieres, que ces exemples suffiront, pour faire juger à tout le monde, qu'il y a également lieu de s'étonner, & qu'il m'ait si maltraité, sans que je lui en eusse donné aucun sujet, & qu'il ait répondu d'une maniere si pitoyable, à tout ce qu'on lui a objecté dans le livre des Idées. Mais comme ceci pourra être un peu long, j'ai cru qu'il seroit mieux d'en faire une cinquieme Partie de cette Défense.

CINQUIEME PARTIE.

EXemples remarquables, qui montrent, d'une part, combien l'Auteur de la Réponse est injuste dans ses reproches personnels, & de l'autre, combien il est foible, confus & brouillé dans ses réponses sur la matiere des Idées.

AVIS.

CEtte cinquieme Partie n'étoit pas du premier dessein; car je n'avois pensé d'abord, qu'à mettre à la fin de la quatrieme, trois ou quatre exemples, qui fissent voir, qu'il s'emportoit contre moi avec beaucoup

VII. Cl. *d'aigreur & de mépris, sans que le livre des Idées lui en eût donné*
N°. VI. *aucun sujet. Mais, en voulant choisir ces exemples, le nombre s'en est multiplié, à mesure que j'en trouvois qui me paroissoient considérables, & qui me donnoient occasion de traiter quelque matiere importante; de sorte que j'ai bientôt vu, que de trois ou quatre, ils iroient bien jusques à six, qui, devant être un peu longs, cela m'a fait croire qu'il valoit mieux en faire une cinquieme Partie. Et je me suis donné alors plus de liberté d'augmenter le nombre de ces exemples; parce que j'ai cru que cela pourroit tenir lieu d'une réfutation entiere de la* Réponse, *aussi-bien pour le fond de la doctrine, que pour les reproches personnels, qui est la seule chose que j'avois eu d'abord en vue, pour ce qui est de la* DÉFENSE, *en me contentant de ce que j'avois dit de la matiere des Idées, dans la II Partie de la Lettre.*

On ne doit pas s'attendre que je perde plus de temps à réfuter la Réponse. Le public jugera sans doute, que c'est plus qu'il n'en faut, pour faire voir qu'il n'y en eut jamais qui fût tout ensemble plus fiere & plus foible.

PREMIER EXEMPLE.

Faux principe; que les corps ne sont pas intelligibles par eux-mêmes, ou en eux-mêmes. Que ma premiere Démonstration l'a contraint de l'abandonner.

Il n'y a rien dont l'Auteur de la Réponse témoigne être plus choqué, que de ce qu'on a cru avoir trouvé des sophismes dans ses ouvrages: & nous avons déja vu, qu'il en fait une des principales preuves du chagrin qu'il prétend que j'ai contre lui. Cependant, comme il ne sauroit dire, que j'aie rien mêlé d'offensant contre sa personne, en découvrant les défauts de ses arguments, on ne peut dire aussi, que je lui aie donné par-là aucun légitime sujet de plainte. Tout ce qu'il avoit à faire, étoit, de montrer que ses raisonnements étoient bons, quoique, par défaut de lumiere, je les eusse trouvé mauvais: mais il ne pouvoit, sans une injustice manifeste, prendre occasion de-là, de m'attribuer *des passions malignes & déréglées.* Il pourroit néanmoins avoir tort en cela, sans que j'eusse raison dans le fond; & ainsi il est bon de voir si je l'ai repris mal à propos, d'avoir employé de méchantes preuves pour établir sa doctrine.

Je n'ai trouvé que deux principes, par lesquels il ait voulu nous persuader dans la Recherche de la Vérité, que nous avons besoin *d'êtres représentatifs*, distingués des perceptions; pour connoître les

choses matérielles : L'un ; *que nous ne pouvons pas les connoître par elles-mêmes.* L'autre ; *que ce que nous connoissons doit être présent à notre esprit, & y être intimément uni, & que les corps ne peuvent pas être présents & unis à notre ame en cette maniere.* VII. Cl. N°. VI.

J'ai combattu le premier de ces deux principes, par la premiere démonstration, que voici : c'est dans le Chapitre VII des Idées.

Premiere Démonstration.

" Un principe, qui n'est appuyé que sur une expression équivoque, qui n'est vraie que dans un sens qui ne regarde point la question qu'on veut résoudre par ce principe, & qui, dans l'autre sens, suppose, sans aucune preuve, ce qui est en question, doit être banni de la véritable Philosophie.

" Or telle est la premiere chose que l'Auteur de la Recherche de la Vérité prend pour principe, de ce qu'il veut prouver touchant la nature des Idées ".

Supposant la majeure comme incontestable, voici comme j'ai prouvé la mineure.

" La mineure est bien facile à prouver. Ses paroles sont : *Tout le monde demeure d'accord, que nous n'appercevons point les objets qui sont hors de nous, par eux-mêmes.* L'équivoque est dans ces mots, *par eux-mêmes* ; car ils peuvent être pris en deux sens. Le premier ; qu'ils ne se font point connoître à notre esprit par eux-mêmes ; c'est-à-dire, qu'ils ne sont point la cause que nous les appercevons, & qu'ils ne produisent point, dans notre esprit, les perceptions que nous avons d'eux ; comme on dit que la matiere ne se meut point de soi-même, ou par soi-même, parce qu'elle ne se donne point à soi-même son mouvement. Ce premier sens est vrai ; mais il ne fait rien à la question, qui est, *de la nature des Idées*, & non pas *de leur origine*...... Il ne reste donc que le second sens, dans lequel il a pu prendre ces mots, *par eux-mêmes*, en opposant *être connu par soi-même* (comme il croit que l'est notre ame quand elle se connoît) *à être connu par ces êtres représentatifs des objets, distingués des perceptions*, dont nous avons déja tant parlé. Or les prenant en ce sens, c'est supposer visiblement ce qui est en question, avant que de l'avoir établi par aucune preuve : & ce qu'il auroit reconnu sans peine devoir être rejeté comme faux, ou au moins comme douteux, s'il l'avoit examiné par ses propres regles, & s'il avoit philosophé dans cette matiere comme il a fait dans les autres ". Ce que je fais voir dans le reste du Chapitre.

VII. Cl. N°. VI. ruinée par les deux passages que je viens de rapporter : l'un, de la Recherche de la Vérité page 205 ; & l'autre, de sa Réponse page 202 : où il témoigne expressément ; *qu'il a toujours marqué, que l'esprit ne peut voir les corps en eux-mêmes, & que c'est pour cela qu'il les voit dans un être représentatif, qui est l'étendue intelligible.*

III Défaite. *Quand j'aurois été assez ridicule, pour supposer ce qui est en question ... M. Arnauld n'auroit encore nul droit de prétendre avoir trouvé sa proposition à démontrer, qui est ; que notre esprit n'a point besoin, pour connoître les choses matérielles, de certains êtres représentatifs, distingués des perceptions : car il se pourroit faire fort facilement, qu'un autre, plus habile que moi, convaincroit M. Arnauld, ou du moins toute la terre, que les modalités de l'ame ne sont point essentiellement représentatives.*

Rép. Je n'ai point dit qu'il fût *ridicule*, pour avoir supposé ce qui est en question ; mais j'ai si bien montré qu'il l'a supposé, qu'il ne s'en est pu tirer, que par les deux premieres défaites, qui n'ont pas la moindre vraisemblance.

Celle-ci ne vaut pas mieux. Car j'ai fait ce que j'avois entrepris, si j'ai bien prouvé, qu'il avoit employé, pour établir sa doctrine, le sophisme appellé *pétition de principe*, comme il paroît, par la majeure, qu'il a accordée, & par la conclusion, qui le regarde en particulier. A quoi néanmoins on peut ajouter, que ce que j'ai mis, comme de surcroît, à la fin de ma démonstration, doit convaincre toutes les personnes raisonnables, que, comme presque tous les Philosophes habiles croient aujourd'hui, que la supposition d'une forme substantielle, dans tous les corps, en la maniere qu'on la conçoit dans l'Ecole, est une invention de gens oisifs, on a la même raison de rejetter, comme une pure imagination, encore plus mal fondée, la supposition fantastique, de ces *êtres représentatifs des corps*, qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, & dont la notion est encore plus obscure & plus confuse, que celle de ces formes.

Mais *il se pourra faire facilement*, nous dit-on, *qu'un autre homme, plus habile que le P. Malebranche, convaincra M. Arnauld, ou au moins toute la terre, que les perceptions qu'a notre ame des objets, ne sont point représentatives de ces objets.* On l'attend donc cet habile homme, & nous sommes aussi disposés à nous rendre, quand il nous aura convaincus, qu'à ne point contester contre celui qui nous aura fait voir, qu'il n'est pas vrai que le tout est plus grand que sa partie.

IV Défaite. *Enfin, quand personne ne pourroit donner de preuves, qu'il*

qu'il ne réfutât, c'est une nouvelle maniere de démontrer les propositions qu'on ne recevra jamais, que de conclure, qu'une chose n'est pas, à cause que la preuve qu'on en donne ne vaut rien. VII. Cl. N°. VI.

RÉP. C'est ne savoir pas la différence que les regles du bon sens ont toujours mise, entre prouver qu'une chose est, & soutenir qu'elle n'est pas : entre prouver qu'on a besoin d'un être représentatif, & soutenir qu'on n'en a pas besoin. Car tout le monde convient, que celui qui entreprend de prouver qu'une chose est ; qu'un être représentatif est nécessaire pour voir les corps, doit apporter des raisons convainquantes qui le prouvent positivement ; & on se moqueroit de lui, s'il disoit, pour toute raison, qu'on ne lui en sauroit apporter de convainquantes, qui montrent que cela n'est pas. Mais, pour celui qui soutient qu'une chose n'est pas ; que ces êtres représentatifs ne sont pas nécessaires, tout le monde convient, au contraire, qu'il a satisfait pleinement à ce qu'on pouvoit attendre de lui, quand il a fort bien réfuté toutes les preuves que l'on pourroit apporter, pour appuyer ce qu'il soutient n'être pas. Et cela est vrai, principalement quand il s'agit *d'entités*, que l'on prétend être chimériques, & dont personne ne sauroit avoir de notion distincte, que l'on voudroit introduire dans la Philosophie. Car voudroit-on obliger un homme d'apporter des preuves positives, pour montrer qu'une chimere n'est point? Et n'est-ce pas avoir suffisamment montré, que ces *entités* ne sont que des chimeres, quand on a détruit toutes les raisons qui ont porté quelques Philosophes à les inventer? Je suis donc bien obligé à l'Auteur de la Réponse, de ce que son dernier retranchement contre ma Démonstration, pour rendre encore quelque combat en faveur de ses êtres représentatifs, est, de dire, qu'elle ne seroit pas recevable, quand personne ne pourroit donner de preuves pour les établir, que je ne réfutasse fort bien.

SECOND EXEMPLE.

Autre faux principe : que notre ame ne peut voir les objets éloignés : que ma II Démonstration le lui a fait désavouer. Des trois autres Démonstrations.

La seconde preuve des êtres représentatifs, distingués des perceptions, est que notre ame ne sauroit voir que ce qui lui est présent & intimément uni ; d'où il s'ensuit, qu'elle a besoin d'êtres représentatifs, pour voir les corps qui en sont éloignés. 2 Exemple.

VII. Cl. N°. VI. C'est ce que j'ai combattu par ma II Démonstration, qui a mis encore l'Auteur de la Réponse en plus mauvaise humeur que la premiere. Cela paroit par son préambule, que voici.

Rép. p. 152. *Ne trouvez pas mauvais, Monsieur, si je vous arrête à la lecture de choses qui n'ont nulle utilité, ni nul agrément. La réputation de M. Arnauld m'oblige, à cause de la vérité, à faire remarquer ses méprises, & qu'il a bien désappris à faire des Démonstrations.*

Réponse. Il est à craindre que le monde ne dise, que l'Auteur de la Réponse n'a pas désappris à en faire. Quoi qu'il en soit, on lui est obligé, de ce que son *dégoût* ne l'a pas empêché de rapporter cette II Démonstration, dont il parle avec tant de mépris. Voyons-la donc.

Idées p. 213. II. Démonstration. Ce n'est pas philosopher avec justesse, en traitant d'une matiere importante, que de prendre d'abord pour un principe général, dont on fait dépendre tout ce que l'on dit dans la suite, ce qui, non seulement n'est pas clair, mais ce qui est tout contraire à ce qui nous si est clair & si évident, qu'il nous est impossible d'en douter.

Or c'est ce qu'a fait l'Auteur de la Recherche de la Vérité, dans son Traité de la nature des Idées.

On ne peut donc philosopher avec moins de justesse, qu'il a fait dans cette matiere, ni d'une maniere plus opposée à celle qu'il a suivie dans presque toutes les autres.

Il n'y a que la mineure à prouver.

Ce qu'il a supposé d'abord, comme un principe clair & indubitable, est, que notre esprit ne pouvoit connoitre que les objets qui sont présents à notre ame. Et c'est ce qui lui fait dire : *nous voyons le soleil, les étoiles, & une infinité d'objets hors de nous ; & il n'est pas vraisemblable que l'ame sorte du corps, & qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes ; & l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil ; mais quelque chose qui est intimément uni à notre ame : & c'est ce que j'appelle idée.* Un homme qui parle de la sorte, suppose manifestement, comme un principe clair & incontestable, que notre ame ne sauroit appercevoir les objets qui sont éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés. Or, non seulement je doute de ce prétendu principe, mais je soutiens qu'il est faux, de la derniere fausseté ; parce qu'il est évident, de la derniere évidence, que notre ame peut connoître une infinité de choses éloignées du lieu où elle est, &

qu'elle le peut, parce que Dieu lui en a donné le pouvoir. La preuve en est facile ". VII. Cl. N°. VI.

Je supplie le Lecteur de la voir. Elle est depuis la moitié de la page 215, & le commencement de la suivante. Je crois qu'il en sera satisfait, & qu'il jugera, que l'Auteur de la Réponse a bien fait de la dissimuler, parce qu'il a trouvé plus d'avantage, à employer les mêmes défaites, pour éluder cette Démonstration, qu'il avoit employées pour éluder la premiere ; en niant, qu'il eût pris cela pour principe, & en prétendant, qu'il n'avoit parlé que selon le sentiment des autres.

I Défaite. *C'est sans doute un principe faux, de la derniere fausseté, que notre ame ne puisse voir ni connoître, ni appercevoir les objets éloignés du lieu où elle est, tant qu'ils en demeurent éloignés. Je l'ai toujours cru tel. Il faudroit être bien stupide pour en douter. M Arnauld a grand tort de me l'attribuer, & de dire, qu'il est certain que je le suppose dans tout le reste du Traité de la nature des Idées.*

Réponse. C'est son adresse ordinaire, de parler ainsi fort durement, contre les sentiments qu'on l'oblige de désavouer, afin que l'on croie plus facilement, qu'il ne les a jamais tenus. Mais l'importance est, de bien répondre aux preuves qui font voir qu'il les a tenus. Et c'est à quoi il emploie les deux défaites suivantes.

II Défaite. *Mais quoi! J'ai dit qu'il n'est pas vraisemblable, que l'ame sorte du corps pour voir le soleil. Donc j'ai cru qu'on ne pouvoit voir les objets, lorsqu'ils étoient éloignés. L'équitable conséquence! Lorsqu'on parle aux hommes selon leurs idées, les approuve-t-on?*

III Défaite. *N'est-il pas visible que ce que je dis est plutôt une espece de raillerie, qu'un principe sur lequel j'établis des sentiments qui renversent ce même principe.*

Réponse. La raisonnable solution ! Est-ce qu'il n'y a qu'à dire en l'air, qu'on a parlé selon le sentiment des autres, ou par raillerie, pour désavouer ce qu'on a dit le plus clairement ? Mais cette réponse fait voir, qu'à moins qu'on ne puisse être persuadé qu'il *a parlé selon le sentiment des autres, ou par raillerie*, il faut que l'on demeure convaincu, qu'il a pris pour principe, ce qu'il est contraint d'avouer maintenant être *faux, de la derniere fausseté.* Or il est impossible que cette défaite impose à personne, quand on aura considéré, que, dans le même Chapitre de sa Recherche de la Vérité, il répete la même chose, & se sert du même principe, en des termes si précis, qu'on ne sauroit les éluder, ni par l'une ni par l'autre de ces fausses gloses, *de n'avoir parlé que selon le sentiment des autres, ou*

VII. Cl. *par raillerie.* C'est un passage qu'il n'a pas dû dissimuler, puisque je
N°. VI. l'ai rapporté dans le Chapitre IV des Idées.

Recher. de la ver. p. 190. *Nous ne pouvons*, dit-il, *appercevoir les choses qui sont hors de l'ame, que par le moyen des idées* (c'est-à-dire, par des êtres représentatifs, distingués des perceptions) *supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimément unies; telles que sont les choses matérielles, qui, certainement, ne peuvent s'unir à notre ame, de la façon qui est nécessaire, afin qu'elles les apperçoive; parce qu'étant étendues, & l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de proportion entre-elles. Outre que nos ames ne* SORTENT *point du corps, pour mesurer la grandeur des cieux*, ET PAR CONSÉQUENT, *elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées qui les représentent.* Et dans le Livre I, Chapitre XIV. *Ce n'est pas proprement le soleil qui se leve, que nous voyons; puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieues. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.*

On ne peut dire qu'il y ait dans ces paroles la moindre apparence de raillerie. Et on peut encore moins prétendre, que, s'il n'avoit parlé que selon le sentiment des autres, qu'il auroit cru *faux, de la derniere fausseté*, il auroit pu dire : *c'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.* Il est donc *faux, de la derniere fausseté*, qu'il n'ait *parlé que par raillerie, ou dans le sentiment des autres*, quand il a supposé, *que les corps ne pouvant s'unir à notre ame, de la façon qu'il est nécessaire afin qu'elle les apperçoive; & nos ames, ne sortant point du corps, pour mesurer la grandeur des cieux, il s'ensuit de-là, qu'elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des êtres représentatifs, distingués des perceptions*: ce qui est manifestement supposer; *que notre ame ne peut appercevoir les objets éloignés du lieu où nous sommes, tant qu'ils en demeurent éloignés*, & se servir de cela, comme d'un principe, pour établir la nécessité des êtres représentatifs. N'aurois-je pas droit, après cela, de lui appliquer ce qu'il dit de moi avec si peu de raison ? *En vérité, Monsieur, je n'ose appeller la conduite de votre ami par son nom. Ce que je puis dire de plus honnête, c'est, qu'ou il n'entend pas ce qu'il écrit; ce qui fait pitié : ou, ce qui est du moins fort vraisemblable, il feint de ne le pas entendre, ne pouvant s'échapper autrement : ce qui est indigne, & ne peut qu'exciter l'indignation des honnêtes gens.* Mais ce ne sont pas encore là toutes ses défaites. Il faut examiner les autres, quoiqu'elles soient telles que j'aurois pu les négliger.

IV Défaite. *Supposé-je que notre ame ne peut voir les objets éloignés du lieu où nous sommes, tant qu'ils en demeurent éloignés, moi qui enseigne, qu'afin que l'esprit apperçoive quelque chose, il est absolument*

nécessaire, que l'idée de cet objet (c'est-à-dire, l'être représentatif de cet objet, distingué de sa perception) *lui soit actuellement présente : mais qu'il n'est pas nécessaire, qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée* (à cet être représentatif) *parce que l'on apperçoit souvent des choses qui ne sont point, & qui n'ont jamais été?* VII. Cl. N°. VI.

Réponse. Il faut qu'il n'entende pas ses propres opinions, ou qu'il ne sache ce qu'il dit, quand il ne pense qu'à s'échapper d'un argument qui le presse. Car quand notre esprit apperçoit une chose qui n'est pas, comme une montagne d'or, il n'apperçoit, selon lui, que l'être représentatif de cette montagne d'or, qui est intimément uni à notre ame. En quoi donc cela peut-il être contraire à ce principe, que j'ai fait voir qu'il a supposé, *que notre ame ne sauroit appercevoir les corps qui sont éloignés du lieu où nous sommes, tant qu'ils en demeurent éloignés?* D'où il a inféré, qu'elle ne les sauroit appercevoir, que par des êtres représentatifs, distingués de ses perceptions, qui lui soient intimément unis? Ne voir que ce qui est intimément uni à notre ame, est-ce supposer que notre ame peut voir ce qui est éloigné du lieu où nous sommes?

V Défaite. *Encore un coup, je n'examine point, dans ce premier Chapitre du III Livre de la Recherche de la Vérité, ce que c'est qu'idée, & je n'établis mon sentiment, qu'après avoir prouvé, que toutes les diverses manieres d'expliquer comment on voit les objets, sont fausses, excepté la mienne.* Rép. p. 115.

Réponse. Autre illusion, fondée sur l'équivoque du mot *d'idée*. Car il est certain qu'il prend le mot *d'idée*, dans ce Chapitre, pour *un être représentatif, distingué de notre perception* Il est certain encore, qu'il a prétendu y avoir établi en général, la nécessité de cet être représentatif, intimément uni à notre ame, pour voir les corps. Il est certain, qu'il s'est servi pour cela des deux principes, que je l'ai obligé de désavouer par mes deux premieres Démonstrations; mais il est vrai, que ce n'est que dans la suite, qu'ayant posé cinq manieres, dont il a cru que l'on pouvoit concevoir ces êtres représentatifs, il s'est déterminé à embrasser la derniere, qui est, que c'est Dieu, qui, étant intimément uni à notre ame, lui sert d'être représentatif, pour connoître les choses matérielles. Or que fait cela, je vous prie, pour montrer, qu'il n'a pas pris pour principe, que notre ame ne peut appercevoir *les objets qui sont éloignés du lieu où elle est*; c'est-à-dire, qui ne lui sont pas intimément unis.

VI Défaite. *M. Arnauld a-t-il pu croire, que j'aie supposé, qu'on ne pouvoit voir les objets lorsqu'ils étoient éloignés, après les re-*

VII. Cl. *proches qu'il me fait en tant d'endroits, que je dis, qu'on ne les voit*
N°. VI. *pas : que le soleil, par exemple, qu'on regarde, n'est pas celui que l'on voit ; mais que ce que l'on voit est l'étendue intelligible, jointe avec la couleur ?*

Réponse. Je cherche du sens commun dans cette défaite, & je n'y en saurois trouver : car quelle connexion y a-t-il entre ces deux choses ? Le P. Malebranche dit, que le soleil, que nous voyons, n'est pas celui que nous regardons; mais que celui que nous voyons, est le soleil intelligible, intimément uni à notre ame. Il n'y a donc pas d'apparence que le même Pere ait cru, que notre ame ne peut voir les objets éloignés d'elle. Il me semble qu'on a dû dire, au contraire : il y a donc bien de l'apparence, que cet Auteur croit, que notre ame ne peut voir ce qui est éloigné d'elle, & que c'est pour cela, que, ne pouvant, selon lui, voir le soleil matériel, qui en est trop éloigné, elle voit seulement le soleil intelligible; c'est-à-dire, une partie quelconque de l'étendue intelligible, taillée en soleil, laquelle lui est intimément unie, & à laquelle elle applique un vif sentiment de lumiere. Je ne sais s'il y aura personne qui ne trouve cette derniere conséquence plus juste que l'autre.

VII Défaite. *M. Arnauld a-t-il pu croire, que j'aie supposé ce sentiment ridicule ; que notre ame ne peut voir les objets éloignés d'elle, lui qui sait, & qui combat cette pensée que j'ai, que nous pourrions voir le monde tel qu'il nous paroît, quoiqu'il n'y eût rien de créé, & que je ne suis parfaitement assuré, que par la foi, qu'il y a des corps ? Certainement, si je puis voir des corps, quoiqu'il n'y en eût point, je puis en voir, quoiqu'ils soient éloignés.*

Réponse. C'est la même illusion que la précédente. Car dans la supposition que Dieu n'auroit point créé de corps, ce ne seroient pas ces corps, que Dieu n'auroit point créés, que mon esprit verroit, selon l'Auteur de la Réponse, ce seroient seulement leurs *êtres représentatifs ;* c'est-à-dire, des parties quelconques de l'étendue intelligible, auxquelles mon esprit appliqueroit le sentiment des couleurs. Or, selon le même Auteur, ces parties de l'étendue intelligible, que mon esprit verroit, ne seroient point éloignées de mon ame; mais lui seroient intimément unies. Et ainsi, quand l'Auteur dit : *Si je puis voir des corps, quoiqu'il n'y en eût point, je puis en voir, quoiqu'ils soient éloignés*, c'est comme s'il disoit : *Si je puis voir des corps intelligibles, intimément unis à mon ame, j'en puis voir de réels, éloignés de mon ame.* Ce qui seroit la plus méchante preuve qui fût ja-

mais, pour montrer qu'il n'a pas supposé, *que l'ame ne pût voir des objets éloignés d'elle.* VII. Cl. N°. VI.

J'ai voulu faire voir l'inutilité de ces quatre dernieres *Défaites*, quoique cela ne fût point néceſſaire. Car les premieres étant détruites, & demeurant pour conſtant, qu'il n'a parlé ni ſelon le ſentiment d'autrui, ni par raillerie, quand il a repréſenté l'éloignement des cieux, comme une raiſon qui les empêchoit d'être apperçus par notre ame, & qui faiſoit qu'on ne les pouvoit voir que par des êtres repréſentatifs, diſtingués des perceptions, on ne peut douter, qu'il n'ait admis, pour un principe de ſa doctrine touchant ces êtres repréſentatifs, *que notre ame ne ſauroit appercevoir les objets éloignés d'elle*, quoique ma ſeconde Démonſtration lui ayant ouvert les yeux, il diſe maintenant, *qu'il a toujours cru que ce principe eſt ridicule, & qu'il eſt faux, de la derniere fauſſeté.*

Je ne dirai rien des trois dernieres Démonſtrations : car, pour la troiſieme & la quatrieme, comme il les paſſe ſans y répondre, je n'ai auſſi, Monſieur, qu'à vous ſupplier de les lire de nouveau dans le Livre des Idées, & de juger, après les avoir examinées avec toute la rigueur poſſible, ſi elles ne ſont pas convainquantes.

Pour la cinquieme, elle eſt toute ramaſſée en ces deux lignes de la page 229. *L'Auteur de la Recherche de la Vérité a ſuppoſé d'abord, que notre eſprit apperçoit les choſes matérielles. Il n'étoit en peine que du* COMMENT : *ſi c'étoit par des idées, ou ſans idées, en prenant le mot d'idée pour des êtres repréſentatifs, diſtingués des perceptions. Et, après avoir bien philoſophé ſur la nature de ces êtres repréſentatifs ; après les avoir promenés par-tout, & n'avoir pu les placer qu'en Dieu, tout le fruit qu'il en recueille, n'eſt plus de nous expliquer comment nous voyons les choſes matérielles, qui étoit uniquement ce que l'on cherchoit ; mais c'eſt, que notre eſprit eſt incapable de les appercevoir, & que nous vivons dans une continuelle illuſion, en croyant voir les choſes matérielles, que Dieu a créées, lorſque nous les regardons ; c'eſt-à-dire, que nous tournons nos yeux vers elles, & cependant ne voyant, au lieu d'elles, que des corps intelligibles, qui leur reſſemblent.*

Et tout ce qu'il y a pu oppoſer eſt cette vaine défaite. *J'ai cru*, dit-il, *qu'on ne voyoit pas les corps. Non* EN EUX-MÊMES, *répondrai-je à toutes ces grandes citations, qui ne tendent qu'à étourdir le Lecteur, & faire croire, à quelques-uns, que je me contredis à tout moment.*

Or tout cela ſe trouve éclairci à la fin de la Lettre que je vous ai écrite, & qui ſert d'entrée à cette *Défenſe*. Et ainſi, pouvant ſuppoſer, que cette fauſſe diſtinction y eſt entiérement ruinée, & qu'on

VII. Cl. N°. VI. y a fait voir clairement, que, selon sa doctrine, on ne voit nullement les corps que Dieu a créés, *parce qu'ils ne peuvent être l'objet de nos connoissances*, comme il le soutient dans cette Réponse même, page 110, je puis supposer, qu'il n'a donné aucune atteinte à cette cinquieme Démonstration, non plus qu'aux quatre autres.

Troisieme Exemple.

Raillerie pélagienne de la Grace efficace de Jesus Christ. Faux raisonnement pour autoriser cette absurdité; que nous ne voyons que Dieu, lorsque nous croyons voir les corps que Dieu a créé.

3. Exemple. Un raisonnement, qu'il m'oppose dans sa Réponse, fera voir qui de nous deux a désappris à bien raisonner. Voici l'occasion qui a produit ce raisonnement.

Il y a bien des gens qui embrassent certaines opinions, & qui s'y attachent; non parce qu'ils aient des motifs suffisants pour les croire vraies, mais parce qu'ils ont l'esprit prévenu de certaines considérations, qui leur font desirer qu'elles soient vraies. Et c'est ce qui arrive assez souvent à des personnes de piété, qui croient légérement certaines choses, ou s'attachent à de certaines opinions, sans se mettre en peine si elles sont suffisamment appuyées ou attestées; parce qu'ils s'imaginent, quoique ce soit souvent sans raison, qu'elles sont avantageuses à la piété.

C'est ce qui m'avoit porté, dans le Chapitre XIX du Livre des Idées, à parler de deux préjugés, qui pourroient empêcher qu'on ne se rendit à ce que je croyois avoir démontré contre la nouvelle Philosophie des Idées: dont l'un étoit, l'estime que l'on fait de celui qui en est l'Auteur; & l'autre, cette raison spirituelle, que *cette Philosophie fait mieux voir qu'aucune autre, combien les esprits sont dépendants de Dieu, & combien ils lui doivent être unis.*

Idées. p. 285. J'ai dit, entre autres choses, contre ce dernier préjugé: *Que nous avions tant d'autres sujets de reconnoissance envers Dieu, infiniment plus importants, qui regardent notre salut, & l'état de grace & de gloire auquel il nous appellé par son infinie miséricorde, que notre esprit étant borné, & ne pouvant s'appliquer beaucoup à un objet, qu'il ne soit moins capable de s'appliquer fortement à d'autres; que, ne considérant que le motif de la piété, il paroissoit peu important aux Chrétiens de savoir au vrai de quelle maniere Dieu nous fait connoître les choses matérielles, pourvu qu'ils n'ignorent pas combien ils lui sont redevables,*

pour les illuminations vraiment divines, dont il éclaire leurs pas, afin VII. Cl. N°. VI.
de les faire marcher dans sa voie, & pour tout le bien qu'il opere dans leurs cœurs, par la secrete opération de son esprit, qui en a rompu la dureté, & de cœurs de pierre, en a fait des cœurs de chair.

Ce passage, qui n'est que de mon XIX Chapitre, est rapporté par votre ami dans son IX : & la réponse qu'il y fait, est une raillerie peu digne d'un Chrétien, contre la nécessité & l'efficace de la grace de Jesus Christ, qu'il lui plait d'appeller *la grace efficace de M. Arnauld.* Car S. Augustin enseigne par-tout, que c'est se moquer de Dieu, que de lui rendre graces du bien que nous faisons, si nous ne reconnoissons sincérement, que c'est son Esprit Saint qui nous le fait faire ; jusques *à dire, qu'à moins de cela*, les actions de graces que nous lui en rendons, *sont autant de faussetés & de mensonges; puisque nous le remercions de ce qu'il ne fait pas, comme s'il le faisoit.* *Dans sa Lettre à Vital.* Mais votre ami ne trouve pas bon que j'aie représenté, comme une chose fort importante, d'apprendre aux Chrétiens, combien ils sont plus redevables à Dieu, *pour les illuminations vraiment divines dont il éclaire leurs pas, afin de les faire marcher dans sa voie, & pour tout le bien qu'il opere dans leurs cœurs, par la secrete opération de son Esprit*, que de ce qu'il leur fait voir (à ce que l'on prétend) les choses matérielles dans l'étendue intelligible qu'il renferme : & la raison qu'il a de ne le pas trouver bon, est, que je crois que cette action de grace, qui ne sauroit être sincere, si nous ne confessons, de bouche & de cœur, que c'est Dieu qui fait en nous & par nous le bien pour lequel nous le remercions, doit être générale pour toute sorte de bien, sans en excepter la priere, qui n'est pas moins un don de la Grace, que les autres graces qu'elle nous obtient, comme l'Eglise le reconnoît, en nous faisant dire à Dieu, & *ut petentibus desiderata concedas, fac nos quæ tibi sunt placita postulare.* C'est le fondement de cette raillerie pélagienne, avec laquelle il m'insulte, pour avoir exhorté les fideles, d'être reconnoissants envers Dieu, de ce qu'il les éclaire pour les faire marcher dans sa voie, & de ce qu'il change leur cœur, par l'opération secrete de son Esprit.

C'est, dit-il, *Monsieur*, *pour la grace efficace de M. Arnauld* (il devoit dire de Jesus Christ) *qu'il faut avoir toute la reconnoissance possible. Mais, pour cela, vous savez qu'il faut une nouvelle grace efficace. Il est vrai qu'on peut demander cette grace; mais on ne la demandera jamais si on n'a la grace efficace de la priere : car il faut grace efficace, & efficace par elle-même, pour toutes choses.* Il faut être bien mal informé de la doctrine de l'Eglise, pour regarder cela comme particulier à M.

VII. Cl. N°. VI. Arnauld; bien téméraire pour le condamner, & bien possédé de l'esprit des ennemis de la Grace, pour en faire des plaisanteries.

Mais ce n'est pas encore là le mauvais raisonnement : c'est ensuite de ce que j'ai dit, au même endroit, & sur le même sujet; *que bien loin qu'il ait tant de lieu de faire valoir la spiritualité de ce nouveau Systême des Idées, qu'il me paroît plus nuisible qu'avantageux, à ceux qui s'y voudront arrêter. Car que nous apprent-on par-là? Que nous voyons Dieu en voyant des corps; le soleil, un cheval, un arbre : Que nous le voyons en philosophant sur des triangles & des quarrés; & que les femmes, qui sont idolâtres de leur beauté, voient Dieu en se regardant dans leur miroir; parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un visage intelligible, qui lui ressemble, & qui fait partie de cette étendue intelligible infinie, que Dieu renferme. Et on ajoute à cela, qu'il n'y a, de toutes les créatures, que notre pauvre ame, qui, quoique créée à l'image & à la ressemblance de Dieu, n'a point le privilege de voir Dieu en se voyant. Est-ce là un bon moyen de nous porter à nous séparer des choses corporelles, pour rentrer dans nous-mêmes?* Et le reste qu'on peut voir dans son Livre & dans le mien.

Il a été choqué de cette réflexion, d'une femme qui se regarde dans son miroir, & qui n'y voit pas son visage, mais un visage intelligible, qui est une partie de cette étendue intelligible infinie, qui est Dieu même. Il a appréhendé que cela ne parût ridicule aux gens du monde, comme il l'est certainement; & pour empêcher ce mauvais effet, il se sert de deux moyens : d'un préambule dédaigneux & méprisant, & de l'application qu'il me fait, d'un argument qu'il prétend être semblable à celui auquel il avoit à répondre.

PRÉAMBULE MÉPRISANT.

Je vous avoue Monsieur, que j'ai peine à répondre à ces puérilités, qui ne sont propres qu'à surprendre les enfants & les simples.

Rép. On voudroit bien savoir ce que signifient *puérilités* dans son Dictionnaire; car, assurément, il en a un particulier. Quand il nous l'aura appris, on pourra juger s'il l'applique bien en cet endroit, ou s'il se sert au hasard de toutes sortes de mots, qui peuvent donner du mépris de son adversaire.

APPLICATION D'UN ARGUMENT, QU'IL A CRU SEMBLABLE A CELUI QU'IL VEUT RÉSOUDRE. VII. CL. N°. VI.

Quand on voit une femme, n'eſt-ce pas la couleur de ſon viſage qui la rend viſible? Et s'il n'y avoit aucune couleur, la verroit-on?

RÉP. Non certainement, ſi on reſtreint le mot de *voir*, au ſeul ſens de la vue.

Or, ſelon M. Arnauld, la couleur n'eſt point dans la femme : c'eſt une modification de l'ame. REP. J'en demeure d'accord. Et ainſi, remarquez que j'avoue la majeure & la mineure de ſon argument.

Donc, ſelon ce raiſonnement, jamais homme ne vit & n'aima ſa femme : car on n'aime que ce que l'on voit, & l'on ne voit que la couleur ou l'étendue colorée, qui n'eſt qu'une modalité de l'ame.

REP. Je ne ſais ce que veut dire *ſelon ce raiſonnement*, étant bien aſſuré que ce n'eſt pas ſelon le mien, ni ſelon un raiſonnement ſemblable à celui que j'aurois fait : car je n'ai pas tellement *déſappris à raiſonner*, que je faſſe des arguments dont on puiſſe accorder la majeure & la mineure, & en nier la concluſion, comme je nie celle-ci; non ſeulement parce qu'elle n'a aucune connexion avec les deux premieres propoſitions; mais parce qu'on y trouve autant de fautes que de mots, comme il eſt aiſé de les faire remarquer.

1°. *Jamais homme ne vit & n'aima ſa femme.* REP. L'amour n'avoit que faire là; il ne s'en agiſſoit point.

2°. *Car on n'aime que ce que l'on voit.* REP. Comme on prend le mot de voir, & devant & après, pour ce qui ſe voit par les yeux, on avance, au haſard, une propoſition très-fauſſe. Les aveugles n'aiment-ils point leurs femmes, leurs enfants, leurs peres, leurs meres? Et combien y a-t-il de gens qui ont pour amis des perſonnes qu'ils ne connoiſſent que par lettres, & qu'ils n'ont jamais vus? On peut voir ce que S. Auguſtin dit ſur cela à S. Paulin & à S. Jérôme, dans les deux premieres Lettres qu'il leur a écrites. Mais, de plus, comment accorder cette maxime, qu'on n'aime que ce que l'on voit, en la prenant même dans un ſens plus général, avec ſa nouvelle Philoſophie des Idées, ſelon laquelle, nous ne voyons point les corps que Dieu a créés, parce qu'ils ſont inviſibles, & intelligibles en eux-mêmes, & que, quand nous les regardons, nous ne voyons, au lieu d'eux, que des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie, rendues viſibles par le ſentiment des couleurs, que notre ame y applique? C'eſt donc lui à qui l'on peut dire, que, ſelon ſa bizarre Philoſophie,

VII. CL. N°. VI. amais mari n'aima sa femme, ni pere ou mere ses enfants; puisqu'on n'aime que ce que l'on voit, & que si l'on en croit les Philosophes méditatifs, jamais mari ne vit sa femme, ni pere ou mere ses enfants. Et ainsi, ce seroit bien en vain que l'Ecriture nous auroit défendu *d'aimer le monde & ce qui est dans le monde*, puisque la Sagesse éternelle a dit à son nouveau Disciple : *Tu crois voir le monde, & il est invisible; & tu lui attribues ce que tu apperçois, lorsque tu ne vois rien qui lui appartienne.* D'où il s'ensuit, que, puisqu'on ne peut aimer ce qu'on ne voit pas, on ne peut aimer le monde, ni ce qui est dans le monde : mais comme on pense voir le monde, & qu'on ne le voit pas, on pense aussi aimer le monde, quoique, dans la vérité, on ne l'aime pas.

3°. *Et on ne voit que la couleur.* REP. Autre fausseté. Quand on voit une colonne de marbre blanc, on ne voit pas seulement de la blancheur, on voit aussi une colonne de marbre. Quand on admire une belle statue de bronze, ce n'est point la couleur qui nous la fait admirer, c'est la configuration de la statue, qui est quelque chose de réel hors de notre ame, que nous ne laissons pas de voir des yeux, quoique ce soit par le moyen de la couleur, comme on ne laisse pas de voir les satellites de Jupiter & de Saturne, quoiqu'on ait besoin, pour les voir, des verres d'un télescope.

4°. *On ne voit que la couleur, ou l'étendue colorée.* Cette alternative gâte tout. Car il y a grande différence entre la couleur & l'étendue colorée. Et si on voit l'étendue colorée, il n'est pas vrai qu'on ne voie que la couleur.

5°. *L'étendue colorée, qui n'est qu'une modalité de l'ame.* Autre illusion. C'est comme qui diroit, qu'un homme prudent n'est qu'une modalité, parce que la prudence est une modalité de l'ame, qui se conduit sagement. Que de l'eau chaude n'est qu'une modalité de notre ame, parce que la chaleur de l'eau est une modalité de l'ame de celui qui la touche.

Y eut-il donc jamais rien de plus mal fondé, que la réprimande qu'il me fait ensuite.

RÉPRIMANDE.

Si M. Arnauld croit que tout ce raisonnement est ridicule, en prenant les choses selon les sentiments populaires, pourquoi le fait-il contre moi, si son dessein est de rechercher la vérité?

RÉP. Pour donner quelque couleur à cette réprimande, il auroit VII. Cл.
fallu 1°. qu'il eût prétendu avoir droit de dire de moi quelque cho- N°. VI.
se de semblable à ce que j'ai dit de lui. 2°. Qu'il l'eût fait voir par un argument, qu'il eût montré être semblable au mien. 3°. Que, sachant mieux raisonner qu'il ne fait, il eût mis au moins son argument en bonne forme, comme seroit celui ci.

Selon M. Arnauld, un mari qui regarde sa femme, ne voit que de la couleur. Or, selon M. Arnauld, la couleur n'est qu'une modalité de notre ame. Donc, selon M. Arnauld, un mari ne voit qu'une modalité de son ame, quand il regarde sa femme, & il ne voit point le visage de sa femme.

L'Argument alors eût été bon, quant à la forme; mais la majeure auroit été une imposture manifeste. Car où ai-je dit, ou pensé, qu'en regardant les corps que Dieu a créés, nous ne voyons que des couleurs, & que nous ne voyons pas les corps? Je n'ai pas seulement supposé le contraire; mais je l'ai dit, & redit, & prouvé par tout le Livre des Idées. On peut voir principalement les Chapitres VIII & IX. Je connois de mes amis, qui feroient d'humeur à dire, à quiconque m'attribueroit cette extravagance, *qu'on ne voit que de la couleur*, ce que le grillon de la fable disoit au lievre.

> *Cornes cela? Vous me prenez pour cruche:*
> *Ce sont oreilles que Dieu fit.*

Ils diroient de même. Quoi! vous nous dites, *que, selon M. Arnauld, un mari ne voit que de la couleur, qui est une modalité de son ame, quand il regarde sa femme*. Vous nous prenez pour des cruches; car nous savons, que, selon ce Docteur, quand un mari regarde sa femme, il voit un nez que Dieu fit, des joues que Dieu fit, une bouche que Dieu fit, un front que Dieu fit, des yeux que Dieu fit. Or il est bien certain, que, selon M. Arnauld, un nez, des joues, un front, des yeux que Dieu a faits, ne sont point des modalités de l'ame de celui qui regarde un visage. Il faudroit donc être cruche, pour croire, que, selon M. Arnauld, un mari ne voit que de la couleur, qui est une modalité de son ame quand il regarde sa femme.

Mais on pensera peut-être, que, quand j'ai dit, que selon votre ami, *une femme qui se regarde dans son miroir, n'y voit qu'un visage intelligible, qui ressemble au sien*, cela n'est pas mieux fondé, & que ce n'est aussi qu'une conséquence que j'ai tirée de sa doctrine, par quelque argument semblable à celui de sa Réponse. Cette replique seroit très-bonne si elle étoit vraie; mais rien n'est plus faux: car,

VII. Cl. à proprement parler, ce n'eſt pas raiſonner, que d'appliquer ſimple-
N°. VI. ment une doctrine générale à un cas particulier; comme celui qui croit que tous les hommes comparoîtront devant Dieu, pour lui rendre compte de leur bonne ou de leur mauvaiſe vie, n'a pas beſoin de raiſonnement, pour croire qu'il y comparoîtra auſſi. Or c'eſt tout ce que j'ai fait en parlant de cette femme qui ſe regarde dans ſon miroir: je n'ai eu beſoin que d'appliquer à ce cas particulier les propoſitions générales de votre ami; *que les corps que Dieu a créés ne ſont point intelligibles en eux-mêmes; qu'ils ſont inviſibles, que ceux qui les regardent ne les voient point, mais voient au lieu d'eux, des corps intelligibles qui leur reſſemblent, & qui ſont des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie, que Dieu renferme.* Avouez donc, Monſieur, que l'Auteur de la Réponſe ſuppoſe fauſſement, que je n'ai pu lui attribuer ce que j'ai dit de cette femme qui ſe regarde dans ſon miroir, que par un raiſonnement ridicule; au lieu que je n'ai eu beſoin, pour cela, d'aucun raiſonnement; mais de la ſeule application de ſa doctrine générale à un cas particulier, & qu'il n'y a en tout cela *de raiſonnement ridicule* que le ſien, qui l'eſt certainement au-delà de ce que l'on peut s'imaginer, dans la forme & dans la matiere, comme je viens de le faire voir.

Quatrieme Exemple.

Variation dans la maniere de voir les choſes en Dieu, conteſtée & vérifiée.

Une des choſes dont l'Auteur de la Réponſe prend plus de ſujet de m'accuſer de chagrin, & de dire en même temps, *que je lui impoſe des ſentiments ridicules*, eſt, que j'ai ſouvent remarqué, qu'il y avoit des variations & des contradictions, au moins apparentes, dans ſa Recherche de la Vérité, ſans néanmoins qu'il puiſſe prétendre que je lui en aie fait aucune inſulte, ni que j'aie pris occaſion de lui dire ſur cela quelque choſe d'offenſant. C'eſt ce qu'il eſt bon de vérifier par quelque exemple.

Le XIII Chapitre du Livre des Idées a pour titre. *Qu'il a varié auſſi dans l'explication des manieres dont nous voyons les choſes en Dieu. Que la premiere étoit par les Idées. Qu'il ne s'en eſt départi qu'en niant qu'il y ait, dans le monde intelligible, des Idées qui repréſentent chaque choſe en particulier: ce qui ne ſe peut nier ſans erreur.*

Il répond à ce Chapitre par ſon XVI: & comme on ne peut

remarquer aucune *variation* dans ses livres qu'il n'en ait du ressentiment, il le commence par m'accuser d'*injustice ou* d'*ignorance*. VII. Cl. N°. VI.

Afin, Monsieur, que vous compreniez, ou l'injustice que me fait M. Arnauld, ou l'ignorance où il est du sentiment qu'il combat, il faut que je vous représente les deux passages de la Recherche de la Vérité, qu'il rapporte lui-même dans ce Chapitre; pour prouver que j'ai changé de sentiment sur la maniere dont nous voyons en Dieu ses ouvrages.

C'est en effet ce qui est fort à propos, de considérer ces passages que j'ai rapportés; mais il n'est pas juste qu'il leur fasse dire ce qu'il lui plaît par de fausses gloses, qui seroient manifestement contraires au texte.

Le premier de ces passages est du livre III, Partie II, Chapitre VI. *Il faut se souvenir de ce qu'on vient de dire dans le Chapitre précédent; qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même* LES IDÉES DE TOUS LES ETRES *qu'il a créés; car autrement il n'auroit pas pu les produire...... Il faut de plus savoir, que Dieu est très-intimément uni à nos ames par sa présence...... Ces deux choses supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a en Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible & très-présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente*; c'est-à-dire, les idées par lesquelles il les a faites, comme il paroît par le commencement de ce passage. Or Dieu a créé chaque chose par son idée : le soleil, par l'idée du soleil: la terre, par l'idée de la terre : la lune, par l'idée de la lune; comme S. Augustin l'enseigne dans le passage que j'en ai rapporté dans ce Chapitre, où le mot de *ratio* est pris pour *idée. Il est certain que Dieu a eu le dessein ou l'idée de tout ce qu'il a créé. Et on ne peut pas dire, qu'il a créé l'homme, par la même idée qu'il a créé le cheval. Il seroit absurde d'avoir cette pensée : chaque chose a donc été créée par son idée particuliere. Et où seroient ces idées, sinon dans l'entendement du Créateur?* Il est donc clair que j'ai eu tout lieu de croire, que ce qu'il dit dans ce passage *faisoit assez entendre, que la maniere dont il vouloit alors que nous vissions les choses en Dieu, consistoit; en ce que Dieu nous découvroit chacune de ses idées.* Car établir pour principe, *que Dieu a en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés*, afin d'en conclure, *que l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente*, n'est-ce pas nous faire entendre que ce sont les idées de Dieu, que Dieu nous doit découvrir, pour nous faire voir ses ouvrages par ses idées? Or chaque ouvrage de

VII. Cl. N°. VI. Dieu a son idée ; le soleil a la sienne, la lune la sienne, la terre la sienne comme cet Auteur a été obligé d'en convenir à la fin de son Chapitre XV. Il faut donc, selon la pensée qu'il avoit alors, que *Dieu nous découvre chacune de ses idées*, pour nous faire voir chacun de ses ouvrages.

Cependant, quoique je n'eusse rien dit en cela que de très-véritable, & d'une maniere fort modérée, l'Auteur de la Réponse n'a pas laissé d'en prendre occasion de me reprocher, que la passion que j'ai contre lui me fait voir dans son Livre ce qui n'est pas.

Rép. page 191. " M. Arnauld, dit-il, m'impose, dans le passage que je viens de citer, un sentiment ridicule, que sa passion lui a fait voir dans la *Recherche de la Vérité*, sans qu'il y fût. *C'est que j'avois assez fait entendre, que ma maniere d'expliquer comment on voit en Dieu ses ouvrages, consistoit en ce que Dieu nous découvroit* CHACUNE *de ses Idées.*

Il semble qu'il prenne plaisir à parler durement contre lui-même, afin de faire croire, que c'est ainsi que j'en ai parlé : car, outre qu'il est certain que ce sentiment est de lui, & que je ne le lui ai point imposé, comme je le viens de justifier, il n'est point vrai, que je l'aie représenté comme *un sentiment ridicule.* J'ai dit, au contraire, *que, s'il pouvoit y avoir de vraisemblance dans une opinion mal fondée, telle qu'est cette imagination, que nous ne pouvons voir qu'en Dieu les choses matérielles, c'est tout ce qu'on pourroit dire de mieux, pour ne rien attribuer à Dieu qui soit indigne de lui, que de dire, que nous les voyons chacune, dans chacune des idées qu'il en a.* Mais, sur ce qu'il avoit dit pour rendre cette opinion plus plausible, que nous ne voyons pas proprement les idées de Dieu, mais les choses mêmes que ces idées représentent, je lui

Idées. p. 243. avois objecté : *Que c'est mal connoître notre esprit, que de s'imaginer, qu'une idée qui seroit en Dieu, & que notre esprit ne verroit pas, lui pût servir à connoître ce que cette idée représente. C'est comme qui diroit, que le portrait d'un homme, que je ne connoîtrois que de réputation, étant mis si loin de mes yeux que je ne le pourrois voir, ne laisseroit pas de me pouvoir servir à connoître le visage de cet homme.* Et c'est ce qu'il a laissé sans réponse, quoiqu'il l'ait rapporté ; parce qu'en effet il n'y en a point, & que, de plus, il n'avoit fait par-là que déguiser son sentiment. Car il est si vrai, qu'il veut que ce soit Dieu que l'on voie en voyant les choses matérielles, qu'après avoir dit, *que Dieu a en lui les idées de tous les êtres qu'il a créés*, il ajoute ; *que Dieu est intimément uni à nos ames* : d'où il conclut, *que l'esprit peut voir ce qu'il y a en Dieu qui représente les êtres créés* (c'est-à-dire *les idées* dont il venoit

venoit de parler) *parce que cela est très-spirituel, très-intelligible, & très-présent à l'esprit.* Ce sont donc *ces idées* qu'il a prétendu que notre esprit voyoit, *pourvu que Dieu veuille bien les lui découvrir. Or voici*, dit-il, *les raisons qui semblent prouver qu'il le veut, &c.* VII. Cl. N°. VI.

C'est assez avoir expliqué sa premiere pensée. Voyons maintenant s'il n'a point varié sur cela. Il ne faut que l'écouter dans ses Éclaicissements, page 548.

Lorsque j'ai dit que nous voyons les différents corps, par la connoissance que nous avons des perfections de Dieu qui les représentent, je n'ai pas prétendu précisément, qu'il y eût en Dieu certaines idées particulieres, qui représentassent chaque corps en particulier, & que nous vissions une telle idée, lorsque nous voyons un tel corps.... Mais je dis, que nous voyons toutes choses en Dieu, par l'application que Dieu fait à notre esprit de l'étendue intelligible, en mille manieres différentes...... J'ai parlé d'une autre maniere; mais on doit juger par les choses que je viens de dire, que ce n'étoit que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes & plus sensibles.

Parler en un endroit d'une maniere, & en un autre d'une autre, n'est-ce point varier? Or c'est ce que lui-même dit qu'il a fait. Pourquoi donc me querelle t-il, de ce que j'ai dit qu'il a *varié?* Mais il voudroit bien que l'on crût, que, d'avoir substitué son *étendue intelligible* (qui n'est pas plus l'idée du soleil, que l'on voudroit que je ne pusse voir qu'en Dieu, que de cent mille millions d'autres corps) aux idées, par chacune desquelles Dieu a créé chacun de ses ouvrages, n'est qu'une explication de son premier sentiment, & non une contradiction, & non pas même une variation. Et c'est ce qu'on lui pourra accorder, quand on n'entendra plus le françois, ou qu'on n'aura plus de sens commun.

Il est donc plus important d'examiner le dernier reproche qu'il me fait, qui est; que j'ai voulu faire croire qu'il a douté d'une vérité dont il n'a jamais douté. Voici ce que c'est.

Il est vrai que j'ai remarqué dans le titre du Chapitre XIII, *que la maniere dont nous voyons les choses en Dieu, selon sa premiere pensée, étoit par les idées, & qu'il ne s'en étoit départi, qu'en niant qu'il y ait dans le monde intelligible, des idées qui représentent chaque chose en particulier : ce qui ne se peut nier sans erreur.*

Pour savoir si j'ai eu raison de parler de la sorte, il ne faut pas s'arrêter à ce qu'il dit maintenant, *qu'il n'a jamais douté de cette vérité;* mais si ce qu'il a dit, dans ses *Eclaircissements*, n'y est pas con-

VII. Cl. traire, quoique peut-être il ne s'en soit pas apperçu; parce qu'il ne
N°. VI. prend pas toujours assez garde à ce qu'il écrit?

Il voudroit d'abord, que l'on crût, que je ne lui ai attribué cela que par conséquence : *De-là*, dit-il, *il tire une conséquence, que je ne veux donc point qu'il y ait en Dieu d'idées particulieres, qui lui représentent tous ses ouvrages* : ce qui n'est pas de bonne foi, puisque je ne lui ai rien attribué sur cela, qu'ensuite de deux passages, dont il n'a osé rapporter le premier, tant il est exprès. C'est celui que je viens de rapporter de la page 548 de ses Eclaircissements ; où il dit en termes clairs, *qu'il n'avoit pas prétendu précisément, qu'il y eût en Dieu certaines idées particulieres, qui représentassent chaque corps en particulier.* N'est-ce pas là la proposition, en propres termes, qu'il trouve si mauvais que j'aie pris la peine de réfuter par S. Augustin & par S. Thomas? N'est-ce pas là la contradictoire de la proposition de S. Augustin : *Que chacun des ouvrages de Dieu, ayant été créé par son idée particuliere, il y a, dans l'entendement du Créateur, des idées particulieres, qui représentent chacun de ses ouvrages en particulier?* Mais ce n'est pas (dit-il maintenant) ce que j'ai voulu dire. Je ne réponds pas de ce qu'il a voulu dire : je ne suis pas dans son cœur pour le deviner ; mais c'est manifestement ce qu'il a dit.

L'autre passage n'est pas moins clair. *Il ne faut pas*, dit-il, *s'imaginer, que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel & sensible, qu'il y ait, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre intelligible, destiné à vous représenter un soleil, un cheval, un arbre.* Il a un peu tronqué la réflexion que je fais sur cela. La voilà toute entiere.

« Et moi je dis, qu'en ôtant le mot de *nous* (car les idées de Dieu ne sont pas pour nous rien représenter, au moins tant que nous sommes en cette vie ; mais c'est à Dieu même, selon notre maniere de concevoir, qu'elles représentent ses ouvrages) ôtant donc ce mot de *nous*, je soutiens que ce n'est pas une imagination, mais une certitude, *que le monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel & sensible, qu'il y a, par exemple, un soleil, un cheval, un arbre intelligible, qui représentent un soleil, un cheval, un arbre.* Et il est impossible que cela ne soit pas ainsi : car le monde intelligible n'est autre chose que le monde matériel & sensible, en tant qu'il est connu de Dieu, & qu'il est représenté dans ses divines idées. Et par conséquent, il est impossible qu'il n'y ait pas un parfait rapport de l'un à l'autre, & que tout ce qui est matériellement dans le monde matériel, ne soit pas intelligiblement dans le monde intelligible ».

Rien n'eſt plus ſurprenant que ce qu'il répond à cela. Il rapporte ſon paſſage : *Il ne faut pas s'imaginer*, &c. tel que je l'ai rapporté ; & ſans ſe mettre en peine de faire voir qu'il n'eſt pas contraire à la vérité, à laquelle j'ai fait voir qu'il étoit contraire, il ſe contente de dire ce qui ſuit. VII. Cl. N°. VI.

M. Arnauld a tort de me reprendre par ces paroles. " *Et moi je dis, qu'en ôtant ce mot de* NOUS, *ce n'eſt pas une imagination, mais une certitude, que le monde intelligible a un tel rapport avec le monde matériel & ſenſible, qu'il y a un ſoleil, &c. Et il eſt impoſſible que cela ne ſoit pas.* Mais il a encore plus de tort d'avoir employé huit pages de diſcours, & les autorités de S. Auguſtin & de S. Thomas pour le prouver ; car qui doute de cette vérité ? Certainement je n'en ai jamais douté : mais ce que dit M. Arnauld fera croire que j'en doute ; & peut-être que cela lui ſuffit. Plût à Dieu, que je me trompe dans la penſée que ſa Critique fait naître dans mon eſprit " !

L'Auteur de la Réponſe eſt louable, de ne pas conteſter une choſe auſſi certaine qu'eſt la vérité que j'ai prouvée par S. Auguſtin & S. Thomas. Mais il n'en falloit pas demeurer là : il devoit montrer, que deux propoſitions, qui ne ſont différentes qu'en ce qu'il y a dans l'une : *il ne faut pas s'imaginer qu'une telle choſe ſoit* ; & dans l'autre, *ce n'eſt pas une imagination, mais une certitude qu'une telle choſe eſt*, ne ſont pas contradictoires ; & comme cela n'étoit pas poſſible, d'où vient qu'il a laiſſé perdre une ſi belle occaſion de pratiquer *cette vertu héroïque & chrétienne, qui fait, qu'on ne ſe contente pas de dire en général, qu'on eſt homme ſujet à l'erreur ; mais qu'on eſt bien aiſe de reconnoître ſes erreurs, & ſe couvrir de confuſion devant des hommes qu'on rencontre à tous moments, afin de plaire à la vérité, qui nous pénetre ; mais qui ne ſe préſente pas devant nous.*

Il ne ſemble pas néanmoins, qu'il eût eu beſoin d'une vertu ſi héroïque pour dire ingénument : J'avoue que je me ſuis trompé dans la Recherche de la Vérité, & que ce que j'ai dit, du rapport entre le monde intelligible & matériel, n'eſt pas véritable. Mais quoi ! On ne ſait que trop, qu'il eſt plus aiſé de prêcher les autres que de faire ce que l'on prêche.

CINQUIEME EXEMPLE.

Raiſonnement par lequel il met en Dieu une étendue qu'il appelle intelligible ; dans laquelle on peut diſtinguer différentes parties.

Ce raiſonnement eſt : *que Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie ; car Dieu connoît l'étendue, parce qu'il l'a faite, &* Recher. de la Ver. p. 547.

VII. Cl. N°. VI. *il ne la peut connoître qu'en lui-même.* On voit qu'il conclut, de ce que Dieu connoît l'étendue, qu'il y a en Dieu une étendue intelligible infinie; & il dit, dans cette Réponse, plus clairement encore qu'il n'avoit fait dans la Recherche de la Vérité, que cette étendue, en laquelle on peut distinguer différentes parties, les unes plus grandes & les autres plus petites, est Dieu même.

1. p. qu. 15. a. 3. J'ai parlé de ce raisonnement en deux endroits. Voilà ce que j'en ai dit dans le Chapitre XIII. « S. Thomas reconnoît que Dieu voit, par une seule & unique vue, toutes les choses, & selon ce qu'elles sont en son entendement divin, & selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Et il paroît qu'il regarde la premiere sorte de perception comme une preuve de la seconde. D'où il s'ensuit, que les choses sont *objectivement* en Dieu, telles qu'elles sont en elles-mêmes; & que, par conséquent, une chose peut être objectivement en Dieu; c'est-à-dire, être connue de Dieu, sans qu'elle y soit formellement; car un crapaud, une chenille, une araignée, sont objectivement en Dieu, puisqu'il les connoît, quoique l'on ne puisse dire, qu'il y ait en Dieu formellement des crapauds, des chenilles, des araignées. Et néanmoins nous allons voir, que c'est pour n'avoir pas bien discerné ces choses, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité augmente encore très-souvent, *à dictò secundùm quid ad dictum simpliciter*, en raisonnant presque toujours en cette maniere: *Dieu connoît une telle chose: or Dieu ne connoît rien que dans lui-même. Donc une telle chose est en Dieu.* Car, être en Dieu, se peut entendre dans cette conclusion, ou *objectivement*, ou *formellement.* Si on l'entend *formellement*, c'est le sophisme que je viens de marquer, *à dictò secundùm quid ad dictum simpliciter.* Car il ne s'ensuit pas qu'une pierre soit *formellement* dans mon esprit, parce que je la connois; mais il s'ensuit seulement qu'elle y est *objectivement.* Et si ce n'est que cela que l'on entend, quand on conclut: *Donc une telle chose est en Dieu;* c'est-à-dire, *qu'elle y est objectivement*, c'est badiner que de raisonner de la sorte: car c'est ne conclure que ce qui est déja dans la majeure, n'y ayant point de différence entre dire, *que Dieu connoît une telle chose*, & *qu'une telle chose est objectivement en Dieu*». Il auroit semblé que cela méritoit bien quelque réponse: mais on n'est pas obligé à l'impossible.

dées p. 249. J'en ai parlé encore dans le Chapitre suivant en ces termes. « Tout ce discours roule sur cette hypothese; *que Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie;* & toute la preuve qu'il en apporte est, *que Dieu connoît l'étendue puisqu'il l'a faite; & qu'il ne la peut connoî-*

tre qu'en lui-même. Il n'y a rien qu'on ne mette en Dieu par un semblable raisonnement; puisque j'aurai autant de sujet de dire, *Dieu renferme en lui-même des millions de moucherons & de puces intelligibles; car il les connoît puisqu'il les a faits.* Et il ne les peut *connoître qu'en lui-même.* VII. Cl. N°. VI.

Mais tous ces arguments sont de purs sophismes; car, de cette majeure : *Dieu connoît tout en lui-même*, on n'en peut rien conclure qu'en cette maniere :

Or Dieu connoît l'étendue, les puces, les crapauds & toutes les autres créatures. Donc il connoît toutes ces choses en lui-même. Mais c'est un manifeste paralogisme, que d'en conclure absolument. Donc toutes ces choses sont en Dieu, *étendue*, moucherons, puces, crapauds, & il les renferme en lui-même?

On ne répond rien à cela, en répondant à ce XIV Chapitre; parce qu'il auroit fallu montrer, que cet argument n'est pas vicieux : ce qui n'étoit pas possible. Mais laissant là le vice du raisonnement, qui ne se pouvoit excuser, il a tâché, dès le Chapitre VI de répondre à cette proposition ; *que c'est un manifeste paralogisme, que de conclure, de ce que Dieu voit en lui-même toutes choses, qu'il y a en Dieu de l'étendue, des moucherons, des puces, des crapauds.* Mais la maniere dont il y répond n'est qu'une brouillerie continuelle; & pour en convaincre tout le monde, il ne faut que rapporter tout ce qu'il dit, avec quelques réflexions.

L'Auteur. *Qui le conclut?*

Réponse. L'Auteur de la Recherche de la Vérité : car il ne peut conclure qu'il y a en Dieu de l'étendue, parce qu'il connoît l'étendue, qu'il ne soit obligé de conclure aussi, qu'il y a en Dieu des moucherons, des puces, des crapauds; parce qu'il connoît des moucherons, des puces, des crapauds.

L'Auteur. *Il y a en Dieu de l'étendue intelligible : celle que je vois quand j'y pense; car certainement Dieu voit l'étendue, puisqu'il en a fait. Il voit bien à quoi je pense.*

Réponse. Il y a en Dieu des crapauds intelligibles; ceux que je vois quand j'y pense : car certainement Dieu voit les crapauds, puisqu'il les a faits. Il voit bien à quoi je pense, quand je pense à des crapauds.

L'Auteur. *Mais il n'y a pas en Dieu des moucherons, des puces, des crapauds, au sens ridicule de M. Arnauld.*

Réponse. Je n'ai point dit en quel sens il y a en Dieu de l'étendue

VII. Cl. & des crapauds. J'ai dit feulement, que, s'il y a de l'étendue en Dieu ;
N°. VI. parce qu'il connoît l'étendue, il y a auffi des crapauds en Dieu, parce qu'il connoît les crapauds : & je foutiens, que, dans tous les fens felon lefquels on pourra dire qu'il y a en Dieu de l'étendue, on pourra dire auffi, qu'il y a en Dieu des crapauds ; & que, dans tous les fens felon lefquels il feroit ridicule de mettre des crapauds en Dieu, il feroit ridicule auffi d'y mettre de l'étendue.

L'Auteur. *Dieu a l'idée de l'étendue : il en a voulu faire.*

Rep. Dieu a l'idée des crapauds : il en a voulu faire. Et j'ajoute à cela, que l'idée d'un crapaud, comme crapaud, enferme quelque chofe de plus admirable & de plus digne de Dieu, que l'idée de l'étendue, comme étendue.

L'Auteur. *Il a voulu, de plus, qu'une partie de cette étendue, qu'il a faite, fût arrangée de la maniere que l'eft le corps d'un crapaud.*

Rep. Cela eft vrai ; mais cet arrangement rend le crapaud quelque chofe de plus admirable, comme j'ai déja dit, qu'une infinité d'autres ouvrages que Dieu a faits de cette même étendue.

L'Auteur. *Il voit donc, par l'idée qu'il a de l'étendue, idée de toutes les fubftances corporelles, qu'il y a un crapaud.*

Rep. Et c'eft ce que je nie, & ce que je foutiens être une nouvelle vifion, inconnue à tous les Peres & à tous les Théologiens. Car le crapaud a été créé de Dieu par fon idée particuliere, comme
Quæft. 83. le foleil par la fienne. *Singula enim propriis funt creata rationibus*,
qu. 46. comme dit S. Auguftin, & S. Thomas après lui : & c'eft une imagination fans fondement, de vouloir que tous les corps créés aient la même étendue intelligible pour leur idée. Et par conféquent, on fuppofe fans raifon, & fans l'avoir prouvé, que c'eft dans l'idée de l'étendue intelligible que *Dieu voit qu'il y a un crapaud*; au lieu que c'eft dans l'idée par laquelle il a fait le crapaud, qui eft l'idée du crapaud, & non d'aucun autre ouvrage de Dieu, qu'il voit qu'il y a un crapaud, par une connoiffance réfléchie, felon notre maniere de concevoir, comme l'explique S. Thomas dans fa queftion des Idées.

L'Auteur. *Mais il ne le voit pas tel que nous le voyons, coloré, puant, revêtu de toutes les qualités fenfibles que nous lui attribuons.*

Rep. Cela eft bien certain. Mais il le voit tel qu'il eft en lui-même, & tel qu'il l'a créé ; car il n'eft en lui-même ni coloré ni puant : & ainfi, ce ne feroit pas cela qui empêcheroit qu'il ne pût y avoir formellement des crapauds en Dieu, auffi-bien que de l'étendue, de ce qu'ils n'y feroient pas colorés & puants.

Rép. 8. L'Auteur. *Il voit néanmoins, que nous le voyons par nos fens, tel*

qu'il n'est pas en lui-même : car Dieu a l'idée de l'ame qu'il a faite : M. Arnauld prétend bien lui-même l'avoir. Il sait, de plus, les loix de l'union de l'ame & du corps, qu'il a établies. Il connoît donc quelles sont les couleurs, l'odeur, l'horreur dont nous sommes frappés en regardant ces animaux. VII. Ch. N°. VI.

Rép. Que de paroles perdues! Il ne s'agit point de savoir comment Dieu connoît la couleur & la puanteur d'un crapaud : car, de quelque maniere qu'il les connoisse, elles ne peuvent rien faire pour admettre ou n'admettre pas des crapauds en Dieu, comme l'Auteur y admet de l'étendue.

L'Auteur. *Mais continue M. Arnauld, afin que mes raisons fussent bonnes, il faudroit que Dieu ne connût que ce qui est en lui-même : ce qui ne se peut dire sans erreur : & sur cela, il discourt à son ordinaire. Il traduit un article de S. Thomas, qui a pour titre :* Utrum Deus cognoscat alia à se *? Et fait de grands raisonnements qui ne me regardent nullement ; si ce n'est, que cela peut faire croire, à ceux qui ne voient que le blanc & le noir dans les livres, que je pense que Dieu ne connoît point ce qui se fait ici bas.*

Rep. C'est son adresse ordinaire pour détourner ailleurs l'esprit du Lecteur. Il est très-faux qu'on ait voulu faire douter, s'il croyoit que Dieu connoît tout ce qui se fait ici bas. C'est, au contraire, ce que l'on a supposé comme indubitable. Mais on lui demande raison de cet enthymême : *Dieu connoît l'étendue : donc il y a de l'étendue en Dieu*; & on desire savoir en quoi il est meilleur que celui-ci : *Dieu connoît des crapauds : Donc il y a des crapauds en Dieu.* Et s'il dit que l'un & l'autre est bon, on prétend inférer de-là, qu'il n'y a donc de l'étendue en Dieu, que dans le même sens qu'il y a des crapauds. C'est uniquement de quoi il s'agit, comme il paroît par la proposition à laquelle il a prétendu répondre ; &, au lieu de cela, il nous dit tout autre chose, pour nous faire perdre de vue ce à quoi on vouloit qu'il satisfît. Et il continue dans cette dissimulation jusqu'à la fin du Chapitre ; car voici ce qu'il ajoute.

L'Auteur. *Je lui réponds en deux mots : que Dieu connoît tout ce qui est hors de lui, & que c'est une impiété, que de prétendre, qu'il le connoisse autrement que je viens de dire ; savoir, par l'idée qu'il a dans son verbe de leurs essences, & par la connoissance qu'il a de ses volontés, qui leur donnent l'être & toutes les modifications de leur être.* Rép. p. 98.

Rép. Cela veux dire : je réponds en deux mots, en ne répondant à rien sur ce que l'on me demande. Il faut avouer, Monsieur, que votre ami est un homme rare : *Son caractere particulier est, de parler clai-*

VII. Cl. N°. VI. *rement, & de répandre la lumiere dans les esprits attentifs.* Et, au contraire, si on l'en croit, le caractere de M. Arnauld est, de faire *des galimatias auxquels on ne comprend rien*, & de critiquer ce qu'il n'entend pas. Cependant, cet esprit si net propose, en quatre lignes, une objection de M. Arnauld : il emploie deux pages à y répondre. L'objection est fort claire, quoique décharnée & dénuée de ses preuves : & je supplie tous ceux qui voudront juger de ce différent, de lire ces deux pages, que je viens de rapporter, sans en avoir omis une seule parole, & de dire, après les avoir lues avec toute l'attention possible, ce qu'il a répondu à l'objection, ou même de deviner ce qu'il y faut répondre selon sa doctrine. Tout ce qui paroît est, que *les longs & ennuyeux discours de M. Arnauld* l'ont obligé d'avouer ce qui rend l'objection indissoluble. Car s'il est vrai, selon que l'enseigne S. Thomas, comme l'Auteur confesse maintenant que l'on n'en peut pas douter; s'il est vrai, dis-je, que Dieu connoît, & ce qui est en lui, & ce qui est hors de lui, c'est donc mal raisonner que de dire ; Dieu connoît l'étendue : donc il y a en Dieu de l'étendue. Dieu connoît les crapauds : donc il y a en Dieu des crapauds. Dieu connoît les villes de Paris, de Rome, de Constantinople. Donc il y a en Dieu des villes de Paris, de Rome, de Constantinople. Si ce n'est que l'on voulût dire, qu'on entend seulement par-là qu'il y a en Dieu de l'étendue, des crapauds, des villes de Paris & de Rome; parce que tout cela est en Dieu *objectivement & éminemment :* ce qui ne seroit pas le compte de votre ami; puisque, par-là, l'étendue n'auroit aucun avantage sur les crapauds, & que, selon cela, s'il étoit vrai que nous vissions toutes choses en Dieu, il seroit bien plus court de dire, que nous voyons le soleil, les chenilles & les crapauds que Dieu a créés, dans le soleil, dans les chenilles, & dans les crapauds qui sont en Dieu, que de nous venir dire, que nous voyons généralement toutes choses dans l'étendue intelligible infinie, que Dieu renferme. Mais c'est de quoi nous avons déja parlé dans l'exemple précédent.

Sixieme Exemple.

Preuves que l'Auteur de la Réponse met en Dieu l'étendue formellement, *& non seulement* idéalement *ou* objectivement.

Rien n'est plus important, pour combattre les sentiments de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, touchant les Idées, que de savoir ce qu'il a entendu par ces mots; *l'étendue intelligible infinie, que Dieu renferme*

renferme. La difficulté n'eſt pas de ſavoir ce qu'il a voulu dire par le mot d'étendue ; car il paroît aſſez, que c'eſt une vraie étendue ; puiſqu'il l'appelle *eſpace* & *corps*, & qu'il lui attribue *différentes parties, les unes plus grandes & les autres plus petites.* Mais ce qui fait de la peine, eſt, le mot *d'intelligible*, qu'il répete ſans ceſſe, ſans l'avoir jamais expliqué. VII Cl. N°. VI.

Si on l'en croit, rien n'eſt plus clair, & il ne peut s'imaginer que ce ſoit autre choſe que mon chagrin, qui m'y faſſe trouver de l'obſcurité. Il devroit donc éclaircir mes doutes, au lieu de me dire des injures. Mais, loin qu'il l'ait fait dans ſa Réponſe, il paroît avoir affecté de ne ſe point expliquer clairement ſur ce qu'il entendoit par ce mot, quoique je lui euſſe donné très-ſouvent occaſion de le faire, & particuliérement dans le Chapitre XIV du Traité des Idées, où j'ai dit : « Qu'il y avoit quelque choſe de myſtérieux dans les diſcours qu'il fait ſur cela, qui les avoit fait recevoir avec reſpect de beaucoup de gens. Mais ces myſteres diſparoîtront, ſi-tôt qu'on aura donné la vraie notion au mot *d'intelligible*, & qu'on ne l'aura pas laiſſé dans une obſcurité, qui fait qu'on ne conçoit rien diſtinctement, ou que l'on conçoit tout autre choſe que ce que l'on devroit concevoir quand on lit ces grands mots : *corps intelligibles*, *eſpaces intelligibles*, *ſoleil intelligible*, *étendue intelligible.* Car un ſoleil intelligible n'eſt autre choſe, comme nous venons de voir dans S. Thomas, que le ſoleil matériel, ſelon qu'il eſt dans l'entendement de celui qui le connoît : *Secundùm eſſe quod habet in cognoſcente.* Ainſi, dit ce Saint, je connois une pierre, ſelon l'être intelligible qu'elle a dans mon entendement, quand je connois que je la connois ; & néanmoins, je la connois en même temps ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, & ſelon ſa propre nature ».

On ne trouveroit rien à dire à l'étendue intelligible en elle-même, & indépendamment de l'uſage qu'il en veut faire, s'il la prenoit en ce ſens : car, en effet, l'étendue intelligible, ſelon la propre notion du mot *intelligible*, ne doit être que l'étendue, en tant qu'elle eſt *idéalement* en Dieu, pour parler ainſi ; comme le deſſein d'une maiſon, qui eſt dans l'eſprit de l'Architecte, peut être appellé *une maiſon intelligible.* C'eſt en ce ſens que S. Auguſtin a dit, dans ſes Rétractations, Livre I, Chapitre III, qu'il avoit parlé du *monde intelligible* ſelon la doctrine de Platon, qui entendoit par-là, la raiſon éternelle & immuable, par laquelle Dieu a fait le monde : *Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipſam rationem ſempiternam atque immutabilem, per quam fecit Deus mundum.*

Mais on dira peut-être, que c'eſt en ce ſens que l'Auteur de la

VII. Cl. N°. VI. Réponse a pris le mot *d'intelligible;* puisque l'on rencontre souvent, dans les ouvrages que je combats, des expressions qui disent, que l'étendue intelligible est *l'idée que Dieu à de l'étendue; l'idée éternelle, par laquelle Dieu voit l'étendue; l'idée archétype, sur laquelle Dieu a fait l'étendue; l'idée d'une infinité de mondes possibles.* Il est vrai, que, s'il prenoit le mot *d'idée* comme M. Descartes & les plus habiles Philosophes, pour les perceptions que les natures intelligentes ont de leurs objets, cela donneroit un grand jour à cette matiere, & on ne pourroit douter, que, par l'étendue intelligible, il n'eût entendu l'étendue, en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu; ou, comme dit S. Thomas; *secundùm esse quod habet in intellectu divino.* Mais ce qui fait que ces expressions, & d'autres semblables, sont au moins ambigues, & ne sont point connoître clairement son sentiment sur l'étendue intelligible, c'est, qu'il déclare, en plusieurs endroits, qu'il n'entend point, par le mot *d'idée*, les perceptions que les natures intelligentes ont de leurs objets; mais certains êtres représentatifs, distingués des perceptions, & préalables aux perceptions, selon notre maniere de concevoir, & qu'il s'est élevé contre moi, dans sa Réponse, parce que j'ai soutenu, dans le Traité des Idées, qu'idée & perception sont la même chose.

C'est ce que j'avois fait voir dans le Chapitre XIV de ce Traité, par plusieurs raisons. Et comme il ne s'est point mis en peine d'y satisfaire, je les répéterai encore ici, avec quelques autres; afin que l'on juge, d'une part, ou de son peu de sincérité, ou de son peu d'intelligence; &, de l'autre, de la raison que j'ai eue, d'attribuer à son étendue intelligible, un autre sens que celui d'être *idéalement* ou *objectivement* en Dieu.

Premiere Raison.

L'Etendue intelligible, selon lui, est en Dieu, d'une maniere selon laquelle le mouvement, ou l'étendue en mouvement, ou l'étendue mobile ne sont pas en Dieu : car il ne veut pas qu'il y ait de mouvement dans son *étendue intelligible infinie.* Or on ne sauroit nier, que le mouvement, l'étendue en mouvement, l'étendue mobile ne soient *idéalement & objectivement* en Dieu : car Dieu a l'idée de l'étendue qu'il a créée, & il l'a créée mobile & en mouvement, sans quoi il n'en auroit pas fait tous les différents ouvrages qui composent l'Univers. Il faut donc que l'Auteur de la Recherche de la Vérité, ait cru,

que son *étendue intelligible infinie*, fût autre chose que l'étendue, en tant qu'elle est *idéalement & objectivement en Dieu.* VII. Cl. N°. VI.

SECONDE RAISON.

Dans la même page, où il assure que *l'étendue intelligible est en Dieu*, il dit *qu'il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu des corps sensibles* (c'est-à-dire, comme il l'explique souvent, *le soleil, un cheval, un arbre*) *afin que l'on en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie.* Or il est impossible que les corps sensibles; le soleil, un cheval, un arbre, ne soient pas en Dieu *idéalement & objectivement*, & sans cela il ne les pourroit pas connoître par ses divines idées, comme il a été obligé de l'avouer, lorsque, le lui ayant prouvé dans le Chapitre XIII des Idées, par S. Augustin & par S. Thomas, il n'a eu autre chose à répondre, sinon, *que j'avois tort d'avoir employé huit pages de discours, & les autorités de S. Augustin & de S. Thomas, pour prouver cela; parce que c'est une vérité dont personne ne doute, & dont certainement il n'avoit jamais douté.* Il faut donc, selon lui, que l'étendue intelligible ne soit pas seulement en Dieu *idéalement & objectivement*; & par conséquent, ce qu'il entend par-là, n'est pas seulement l'idée de l'étendue, ou l'étendue en tant qu'elle est idéalement en Dieu.

Recher. de la Ver. p. 547.

Rép. p. 192.

TROISIEME RAISON.

Il dit, dans la page 546, que l'ame ne renferme pas *l'étendue intelligible*, comme une de ses manieres d'être. Et il rapporte plusieurs raisons pour le prouver; comme, *que cette étendue intelligible, étant bornée, fait quelque figure, & que les bornes de l'esprit ne se peuvent figurer: Que cette étendue intelligible, ayant des parties, se peut diviser, & qu'on ne voit rien en l'ame qui soit divisible.*

Or nous avons montré, dans le XIV Chapitre des Idées, que, si ce qu'il appelle l'étendue intelligible étoit l'étendue, en tant qu'elle est idéalement & objectivement dans l'esprit; comme est la forme matérielle d'une maison dans l'esprit de l'Architecte, il n'auroit eu aucun sujet de dire, que notre ame ne renferme point cette étendue intelligible, & qu'il n'y auroit rien de plus absurde, que tous les arguments qu'il apporte pour le prouver.

Il faut donc nécessairement, que ce soit dans un autre sens qu'il ait pris les mots d'étendue intelligible, selon lequel il s'est imaginé, qu'elle ne puisse être dans notre ame, quoiqu'elle puisse être en Dieu.

VII. Cl. N°. VI. Voilà les raisons qui m'ont fait croire, qu'il mettoit l'étendue en Dieu d'une autre maniere qu'*idéalement* ou *objectivement*. Elles subsistent dans toute leur force, & sont même devenues convainquantes, par l'aveu, au moins tacite, de l'Auteur de la Réponse, qui m'a donné droit, en n'y répondant pas, de lui reprocher qu'il n'a pu y répondre.

Il reste maintenant à examiner, si j'ai eu raison de soupçonner, dans le Traité des Idées, que c'étoit formellement qu'il mettoit en Dieu cette étendue, & de ne point craindre d'assurer ici, qu'il a depuis donné lieu de n'en point douter.

Ce n'est proprement que ce dernier que j'ai à prouver : car, pour peu que l'on considere ces raisons sans prévention, il sera aisé de juger, qu'elles sont plus que suffisantes, pour former le soupçon & le doute, que je ne lui avois fait que proposer dans le Traité des Idées; parce que l'énormité de ce paradoxe, & la bonne opinion que l'amitié & la charité me donnoient de votre ami, me fermoient en quelque sorte les yeux, pour ne pas être frappé de toute la lumiere de ces raisons, qui se présentoient à moi. Mais, depuis qu'il s'est expliqué plus clairement, dans ses Méditations Chrétiennes, & dans sa Réponse au Traité des Idées, mon doute s'est changé en une opinion arrêtée. J'ai senti en cette occasion, qu'on n'est point maître de ses jugements, & qu'on ne peut retenir son esprit dans l'équilibre, quand il a des raisons qui le portent invinciblement d'un côté. Ainsi, je n'ai point appréhendé d'assurer, qu'il met de l'étendue en Dieu formellement; & afin que l'on puisse s'en assurer aussi-bien que moi, & que l'on puisse juger si c'est sans fondement que je lui attribue un sentiment si dangereux, & si contraire à la Religion, je ramasserai ici les principales raisons qui m'ont fait former ce jugement.

1°. Premiérement, c'en est une assez considérable, de ce qu'en répondant, dans son Chapitre XVI aux doutes que je m'étois contenté de lui proposer dans mon Chapitre XIV, il ne fait autre chose, que me quereller, sur ce qu'il prétend, que j'ai voulu faire douter s'il ne mettoit point formellement en Dieu l'étendue, après avoir dit que c'étoit *une créature*. Mais il ne dit point, que, prenant le mot d'étendue pour quelque chose de divin, & non point pour une créature, il ne l'ait point mise *formellement* en Dieu.

2°. C'en est une autre, de ce qu'ayant dit en la page 286 du Traité des Idées, *que je ne reconnoissois point, pour mon Dieu, une étendue intelligible infinie, dans laquelle on pouvoit remarquer différentes parties*, il répond à cela, dans la page 128 de sa Réponse. Et au lieu de dire qu'il ne reconnoissoit point pour son Dieu une vraie & for-

melle étendue, non plus que moi, il s'amuse à dire des choses qui VII. CL.
n'y sont nullement contraires. Car tout ce qu'il répond est : *je n'adore* N°. VI.
point d'autre Dieu que l'Etre infiniment parfait, dont la puissance seule Rép. 128.
me donne l'être; dont la sagesse seule m'éclaire l'esprit, & dont l'amour seul, substantiel & nécessaire, me donne tout le mouvement que j'ai pour le bien.

3°. Mais, ce qui m'a paru convainquant, est un endroit de sa IX. Méditation §. 8. 9. 10, qu'il est nécessaire, pour le bien entendre, de rapporter tout au long. "Il y a encore une raison, qui porte les hommes à croire que la matiere est increée : c'est, que, quand ils pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. En effet, on conçoit que le monde a été créé dans des espaces immenses, que ces espaces n'ont jamais commencé, & que Dieu même ne peut les détruire : de sorte que, confondant la matiere avec ces espaces, parce qu'effectivement la matiere n'est rien autre chose que de l'espace ou de l'étendue, ils regardent la matiere comme un être éternel. Mais tu dois distinguer deux especes d'étendues : l'une, intelligible; l'autre, matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire : c'est l'immensité de l'être divin; c'est l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles : c'est ce que ton esprit contemple, lorsque tu penses à l'infini : c'est par cette étendue intelligible, que tu connois ce monde visible......... L'autre espece d'étendue, est la matiere dont le monde est composé. Bien loin que tu l'apperçoives comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence. Ce monde a commencé, & peut cesser d'être. Il a certaines bornes, qu'il peut ne point avoir. Tu penses le voir, & il est invisible .... Prends donc garde à ne pas juger témérairement de ce que tu ne vois en aucune maniere. L'étendue intelligible te paroit éternelle, nécessaire, infinie. Crois ce que tu vois; mais ne crois pas que le monde soit éternel, ni que la matiere qui le compose soit immense, éternelle, nécessaire. N'attribues pas à la créature ce qui n'appartient qu'au Créateur".

Pour bien entendre ce passage, il est bon de remarquer, qu'il y a eu en vue de réfuter Spinosa, qui a cru, que la matiere dont Dieu a fait le monde étoit increée, & qu'il cherche une raison qui a porté cette impie dans cette erreur.

Cette raison, selon lui, est, que, quand les hommes pensent à l'étendue, ils ne peuvent s'empêcher de la regarder comme un être nécessaire. Or il paroît, par ce qui suit, qu'il n'a pas cru que cette pensée fût fausse; mais seulement que Spinosa en avoit abusé, en la por-

VII. Cl. N°. VI. tant trop loin; car il confirme cela par ces paroles : *En effet, on conçoit que le monde a été créé dans des espaces immenses; que ces espaces n'ont jamais commencé*, &, par conséquent, qu'ils sont éternels, *& que Dieu même ne les peut détruire*. En quoi donc met-il l'impiété de Spinosa? En ce qu'il a confondu la matiere, dont Dieu a formé le monde, avec ces espaces immenses, éternels & nécessaires, dans lesquels le monde a été créé. Et il ajoute; que ce qui lui a donné sujet de confondre la matiere avec ces espaces, est, qu'effectivement la matiere n'est rien autre chose que de l'espace & de l'étendue.

Mais voici quel doit être, selon lui, le dénouement de cette difficulté. *Tu dois*, dit la Sagesse éternelle à son Disciple, *distinguer deux especes d'étendues; l'une, intelligible; l'autre, matérielle. L'étendue intelligible est éternelle, immense & nécessaire; c'est l'immensité de l'être divin.* Il est donc clair qu'il prend pour la même chose, *l'étendue intelligible*, qu'il dit être *éternelle & nécessaire*, *les espaces immenses, dans lesquels le monde a été créé, & l'immensité de l'être divin.* Or s'il avoit pris ce qu'il appelle l'étendue intelligible pour l'étendue matérielle, en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu, il n'auroit pu dire, que l'étendue, prise en ce sens, est l'espace immense dans lequel le monde a été créé, & que c'est l'immensité de Dieu. Car quel sens auroit, je vous prie, de dire, que le monde a été créé dans l'étendue matérielle, en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu, & que cette étendue, conçue de Dieu, est l'immensité de Dieu.

Quant à ce qu'il ajoute; que ce qu'il appelle l'étendue intelligible, est l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles, j'ai déja fait voir que c'est une pure équivoque, & qu'il y prend le mot *d'idée*, non pour la perception que Dieu a de l'étendue; mais pour une vraie & formelle étendue, qu'il prétend être l'être représentatif de l'étendue matérielle, & qu'il regarde, en ce sens, comme pouvant être l'archétype d'une infinité de mondes possibles.

On doit encore considérer ces paroles; *c'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini.* Car il y confond deux sortes d'infinis, qu'il faut extrêmement distinguer, comme a fait S. Thomas : l'un, selon l'essence, *secundùm essentiam*, qui est la vraie infinité de Dieu : l'autre, selon la grandeur, *secundùm magnitudinem*, que S. Thomas n'a jamais cru qui fût en Dieu, ayant seulement mis en question, s'il pouvoit y avoir un infini, selon la grandeur, dans les créatures. Cependant il est visible, que c'est ce dernier infini que l'Auteur des Méditations a en vue, lorsqu'il dit; *c'est ce que ton esprit contemple, lorsque tu penses à l'infini.*

Enfin, dans l'Article X, il dit; que l'autre efpece d'étendue eft, la matiere dont le monde eft compofé; qu'on penfe la voir & qu'elle eft invifible; mais qu'elle eft infiniment différente de l'autre; parce que ce n'eft qu'une créature, & que l'autre appartient au Créateur. Il reconnoît donc une efpece d'étendue, qui appartient au Créateur, & non à la créature. Or l'étendue intelligible prife pour l'étendue matérielle, en tant qu'elle eft *idéalement* en Dieu, n'appartient pas feulement au Créateur, mais auffi à la créature; puifque c'eft une créature, en tant qu'elle eft conçue de Dieu. On ne voit donc pas qu'il puiffe dire, qu'il a entendu, par ce qu'il appelle l'étendue intelligible, l'étendue matérielle, en tant qu'elle eft *idéalement* & *objectivement* en Dieu. VII. Cl. N°. VI.

4° Dans une note marginale de la page 78 de fa Réponfe, il dit; qu'il *faut remarquer, que c'eft une propriété de l'infini, incompréhenfible à l'efprit humain, d'être en même temps un & toutes chofes; compofé, pour ainfi dire, d'une infinité de perfections, & tellement fimple, que chaque perfection qu'il poffede, renferme toutes les autres, fans aucune diftinction réelle; car, comme chaque perfection eft infinie, elle fait tout l'être divin. Mais l'ame, par exemple, étant un être borné & particulier, elle feroit matérielle, fi elle étoit étendue: elle feroit compofée de deux fubftances différentes, efprit & corps.* Comme je dois parler de cette note amplement ailleurs, je me contenterai de remarquer, en paffant, qu'elle n'auroit point de fens, s'il ne croyoit qu'il y a en Dieu une telle étendue, que, fi notre ame étoit étendue de la même forte, elle feroit matérielle, & compofée de deux fubftances différentes, efprit & corps, parce que c'eft un être borné & particulier.

Toutes ces raifons, & autres femblables, que l'on peut aifément former fur celles-ci, me paroiffent convainquantes, & plus que fuffifantes pour juftifier le reproche que j'ai cru devoir faire à l'Auteur de la Réponfe, dans plufieurs endroits de cet ouvrage, qu'il met formellement en Dieu de l'étendue. Je crois que toutes les perfonnes tant foit peu habiles en tomberont d'accord; qu'ils avoueront fans peine que ces raifons, que nous venons de rapporter, en font des preuves très-certaines, autant qu'on en peut avoir dans des matieres fi abftraites, & qu'on les peut appeller, comme S. Auguftin appelle en quelque endroit, des raifons qu'il avoit apportées touchant la nature de l'ame, *argumenta certiffima, quibus quod fuerit inventum atque confectum, impudentem habeat dubitationem quantum homini talia veftigare permiffum eft.*

J'aurois bien ofé efpérer la même docilité, ou la même juftice, de l'Auteur que je combats, s'il n'avoit fait voir, dans fa Réponfe, d'une maniere fi fiere & fi méprifante, qu'il n'eft nullement difpofé à rece-

VII. Cl. N°. VI. voir de moi des lumieres contre ses nouvelles découvertes. Je m'attends donc bien à de nouvelles injures & à de nouvelles plaintes. Il dira peut-être, que je lui impute, sur cet article, un sentiment ridicule ou impie. Il pourra m'alléguer de certaines choses, qu'il soutient, qui semblent ne pouvoir s'accorder avec cette étendue formelle qu'on l'accuse de mettre en Dieu, comme si ce n'étoit pas une des propiétés de l'erreur, de se démentir par quelque endroit.

Je pourrois néanmoins me tromper: & depuis que j'ai vu, dans la Préface d'un livre que j'ai reçu depuis deux jours, intitulé, *Le Protestant pacifique*, les emportements furieux avec lesquels l'Auteur, qui se nomme *Léon de la Guitonniere*, s'éleve contre mes amis & moi, en les traitant *de partisans jurés d'une Philosophie infernale, qui ôte à la substance infinie de la divinité toute grandeur & toute étendue, pour en faire un point indivisible*, je ne sais si l'Auteur de la Réponse aura moins de peine à souffrir, que j'ôte à la substance infinie de la divinité toute étendue, & s'il ne prendra point le parti de soutenir, qu'on ne peut croire Dieu immense, qu'en le croyant étendu.

Quoi qu'il en soit, & de quelque maniere qu'il entreprenne de répondre à ces raisons, soit en défendant ce qu'elles prouvent, soit en le désavouant, je le prie d'éviter ces manieres cavalieres, qui ne vont point au fond; de n'user point de défaites ou d'équivoques, qui ne font que brouiller; de ne prendre point le change, & de ne point étourdir le monde par des injures en l'air, qui font plus contre lui que contre moi, & qui n'éclaircissent point la dispute. Mais s'il a quelque chose de solide à proposer, je ne demande autre chose, sinon, qu'il le fasse en observant les regles qu'il prescrit aux autres; & je promets, non seulement de l'écouter, mais même de changer de sentiment, si ses réponses sont bonnes & suffisantes.

SEPTIEME EXEMPLE.

Fausse conformité de S. Augustin avec l'Auteur, pour ce qui est de connoître en Dieu les vérités de Morale

Il est difficile, Monsieur, de contenter votre ami. Je l'ai loué de ce qu'il avoit été sincere, ne s'étant point voulu prévaloir de l'autorité de S. Augustin, pour ce qui est de connoître en Dieu les vérités éternelles & immuables; parce qu'il n'étoit pas en cela de son opinion. Et il se fâche contre moi, de ce que je lui ai donné cette louange. *Je réponds*, dit-il, *à M. Arnauld, que je n'ai point la fausse sincérité*

rité qu'il m'attribue, & que j'ai toujours cru & soutenu, que S. Augustin étoit de mon opinion, à l'égard de la maniere dont on voit en Dieu les vérités géométriques & métaphysiques, aussi-bien que celles de Morale. M. Arnauld se trompe d'avoir cru le contraire. VII. Cl. N°. VI.

En vérité, Monsieur, tout autre s'y seroit trompé aussi-bien que moi: car le moyen de ne pas croire qu'il ait dit ce qu'il a dit si expressément, quoiqu'il soutienne maintenant qu'il ne l'a pas dit? Vous en jugerez par ses paroles, après que vous aurez vu ce qui lui a donné sujet de me faire cette réprimande.

J'avois marqué, dans le XIX Chapitre du livre des Idées, de quoi il ne s'agissoit point entre lui & moi, afin que l'on vît mieux de quoi précisément il s'agissoit. Et après avoir dit, *qu'il ne s'agissoit point de la maniere dont Dieu nous éclaire dans l'ordre de la grace*, j'avois ajouté.

" Il ne s'agit point aussi proprement de certaines vérités de Morale, dont Dieu avoit imprimé la connoissance dans le premier homme, & que le péché n'a pas entiérement effacées dans l'ame de ses enfants. Ce sont ces vérités, que S. Augustin dit souvent que nous voyons en Dieu: mais comme il ne s'est point expliqué sur la maniere dont nous les voyons, cela ne peut servir à cet Auteur, qui a même été assez sincere, pour ne se point prévaloir de l'autorité de ce Saint; parce qu'il n'étoit pas de son opinion: *Car nous ne disons pas*, dit-il, *que nous voyons Dieu en voyant les vérités éternelles, comme le dit S. Augustin; mais en voyant les idées de ces vérités. Car l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est qu'un rapport, qui n'est rien de réel* ". *Idées. p. 282.* *Rech. de la Ver. p. 202.*

Remarquez, s'il vous plaît, Monsieur, que je me suis restreint dans ce passage, *aux vérités de morale*, & que c'est uniquement sur cela que je l'ai loué de sincérité, en ce qu'il a reconnu, qu'il n'étoit pas du sentiment de S. Augustin, qui a cru qu'on voit ces vérités en Dieu. Il n'y a donc, pour juger si j'ai tort ou non, qu'à rapporter, un peu plus au long que je n'ai fait dans le Livre des Idées, son passage de la Recherche de la Vérité page 202.

Après avoir cité un passage de ce Pere, qui regarde ces vérités de morale, il dit ce qui suit. *Il y a, dans S. Augustin, une infinité de passages semblables à celui-ci, par lesquels il prouve, que nous voyons Dieu dès cette vie, par la connoissance que nous avons des vérités éternelles...... Ce sont là les raisons de S. Augustin: les nôtres en sont un peu différentes, & nous ne voulons pas nous servir injustement de l'autorité d'un si grand homme, pour appuyer notre sentiment.*

VII. Cl. N°. VI. Voilà ce qui m'a donné lieu de louer sa sincérité. Et quoiqu'il le trouve mauvais, je croirois commettre une injustice de rétracter la louange que je lui en ai donnée, comme il reconnoissoit alors, qu'il en auroit commis une, s'il s'étoit appuyé de l'autorité de S. Augustin, n'étant pas du même sentiment que lui, pour ce qui est *de connoître en Dieu les vérités de morale.* Mais ce qu'il ajoute achévera de convaincre tout le monde, que, si alors il étoit sincere, il ne l'est guere présentement.

Recher. de la Ver. p. 202. *Nous pensons donc*, dit-il, *que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme, que deux fois deux font quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyions qu'elles soient Dieu : car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité, qui est entre deux fois deux & quatre. Ainsi nous ne disons pas, que nous voyons Dieu, en voyant les vérités, comme le dit S. Augustin ; mais en voyant les idées de ces vérités : car les vérités sont réelles ; mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel.*

J'ai fait voir dans le XII Chapitre des Idées, combien il se brouille & se contredit sur ce qu'il dit *des vérités & des rapports* : mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici. Il suffit de remarquer, qu'il dit, d'une part ; *que, selon S. Augustin, on voit en Dieu ces vérités éternelles*, & qu'il reconnoit, de l'autre, *que, selon lui, on ne voit point ces vérités en Dieu; parce que ce ne sont que des rapports, & qu'un rapport n'est rien de réel.* Tout le monde croiroit que ce passage prouve fort bien, que, selon lui-même, il n'a pas été sur cela du même sentiment que S. Augustin ; mais comme il pense tout autrement que les autres hommes, il trouve que ce ne peut être que par un grand aveuglement, que j'ai cité ce passage, qui dit, selon lui, tout le contraire de ce que je prétends. Il faut l'entendre parler.

Rép. p. 258. " M. Arnauld se trompe fort, d'avoir cru que je ne suis pas de l'opinion de S. Augustin, pour ce qui est de voir en Dieu les vérités éternelles. Mais il ne prend pas garde à ce qu'il fait, d'apporter le passage qu'il cite *de la Recherche de la Vérité*, pour preuve que je n'ai pas, sur cela, le même sentiment que S. Augustin. Selon ce passage même, S. Augustin prétend, *que l'on voit Dieu* en quelque maniere, *lorsqu'on voit les vérités éternelles.* Et moi je dis, dans ce même passage, qu'on voit Dieu en quelque maniere, *lorsqu'on voit les idées de ces vérités.* Voilà la différence, qui, selon ce passage *de la Recherche de la Vérité*, est entre le sentiment de S. Augustin & le mien. N'est-il pas visible, que toute cette différence ne consiste que dans la maniere d'expliquer une même chose, & que

nous convenons S. Augustin & moi, que *l'on voit en Dieu les véri-* VII. Cl.
tés éternelles? Pourquoi donc M. Arnauld dit-il, *que je suis assez sin-* N°. VI.
cere pour ne me point prévaloir de l'autorité de S. Augustin, parce qu'il n'étoit pas de mon opinion? Et pourquoi cite-t-il un passage qui dit tout le contraire de ce qu'il prétend prouver? N'est-ce point, que, lorsqu'on renonce à la raison, qu'on combat ses pouvoirs, qu'on ne la veut point pour son maître, qu'on lui substitue des modalités qui ne sont que ténebres, ou représentatives de sentiments confus, elle nous abandonne à nous-mêmes? Car enfin, Monsieur, combien de méprises en peu de paroles, & de quelle grosseur seroit un volume, si j'examinois en particulier tout l'ouvrage de M. Arnauld!"

RÉP. Je ne mérite que trop, par mes infidélités, que Dieu m'abandonne à moi-même, & je reconnois que ce n'est que par une pure miséricorde qu'il ne le fait pas. Mais je suis bien assuré que je ne mérite point ce délaissement, pour ne pas croire que ce soit *combattre les pouvoirs de la raison souveraine*, & *ne la vouloir pas avoir pour maître*, que d'être persuadé, comme le sont toutes les personnes raisonnables, que les perceptions que notre esprit a des objets, sont la représentation formelle de ces objets: car c'est ce que veut dire cette fausse mystiquerie; *que je substitue à la raison souveraine des modalités, qui ne sont que ténebres, ou représentatives de sentiments confus.*

Laissant donc là ce pompeux galimatias, pour bien comprendre la raison qu'il a de me traiter si durement pour avoir loué sa sincérité, il ne faut que donner un peu plus de jour à ce que son discours signifie. En voici une explication très-fidelle.

Il s'agit, entre M. Arnauld & moi, de savoir s'il est vrai que nous voyons en Dieu toutes choses. Ce Docteur, pour rendre la chose plus claire, a voulu que l'on séparât ce dont il ne s'agissoit pas, d'avec ce dont il s'agissoit; & il a mis *les vérités de morale* entre les choses dont il ne s'agissoit pas, parce que j'étois demeuré d'accord, qu'on ne les voyoit pas en Dieu. Il a cité sur cela un endroit de la Recherche de la Vérité, où je dis deux choses: l'une, que, selon S. Augustin, on voit en Dieu les vérités éternelles; l'autre, que, selon moi, on ne les voit pas en Dieu; & qu'ainsi je ne voulois pas me prévaloir *injustement* de l'autorité d'un si grand homme pour établir mon opinion. Je ne puis rien nier de tout cela; car ce sont mes propres paroles. Je ne laisse pas néanmoins de soutenir, que M. Arnauld se trompe, & qu'il a tort de m'objecter ce passage. Car il est vrai, *que voir en Dieu les vérités éternelles*, & *ne voir pas en Dieu les vérités éternelles*,

VII. Cl. Réponse a pris le mot *d'intelligible;* puisque l'on rencontre souvent,
N°. VI. dans les ouvrages que je combats, des expressions qui disent, que l'étendue intelligible est *l'idée que Dieu à de l'étendue*; *l'idée éternelle, par laquelle Dieu voit l'étendue*; *l'idée archétype, sur laquelle Dieu a fait l'étendue; l'idée d'une infinité de mondes possibles.* Il est vrai, que, s'il prenoit le mot *d'idée* comme M. Descartes & les plus habiles Philosophes, pour les perceptions que les natures intelligentes ont de leurs objets, cela donneroit un grand jour à cette matiere, & on ne pourroit douter, que, par l'étendue intelligible, il n'eût entendu l'étendue, en tant qu'elle est *idéalement* en Dieu; ou, comme dit S. Thomas; *secundùm esse quod habet in intellectu divino.* Mais ce qui fait que ces expressions, & d'autres semblables, sont au moins ambigues, & ne font point connoître clairement son sentiment sur l'étendue intelligible, c'est, qu'il déclare, en plusieurs endroits, qu'il n'entend point, par le mot *d'idée*, les perceptions que les natures intelligentes ont de leurs objets; mais certains êtres représentatifs, distingués des perceptions, & préalables aux perceptions, selon notre maniere de concevoir, & qu'il s'est élevé contre moi, dans sa Réponse, parce que j'ai soutenu, dans le Traité des Idées, qu'idée & perception sont la même chose.

C'est ce que j'avois fait voir dans le Chapitre XIV de ce Traité, par plusieurs raisons. Et comme il ne s'est point mis en peine d'y satisfaire, je les répéterai encore ici, avec quelques autres; afin que l'on juge, d'une part, ou de son peu de sincérité, ou de son peu d'intelligence; &, de l'autre, de la raison que j'ai eue, d'attribuer à son étendue intelligible, un autre sens que celui d'être *idéalement* ou *objectivement* en Dieu.

Premiere Raison.

L'Etendue intelligible, selon lui, est en Dieu, d'une maniere selon laquelle le mouvement, ou l'étendue en mouvement, ou l'étendue mobile ne sont pas en Dieu : car il ne veut pas qu'il y ait de mouvement dans son *étendue intelligible infinie.* Or on ne sauroit nier, que le mouvement, l'étendue en mouvement, l'étendue mobile ne soient *idéalement & objectivement* en Dieu : car Dieu a l'idée de l'étendue qu'il a créée, & il l'a créée mobile & en mouvement, sans quoi il n'en auroit pas fait tous les différents ouvrages qui composent l'Univers. Il faut donc que l'Auteur de la Recherche de la Vérité, ait cru,

que son *étendue intelligible infinie*, fût autre chose que l'étendue, en tant qu'elle est *idéalement & objectivement en Dieu.* VII. Cl. N°. VI.

SECONDE RAISON.

Dans la même page, où il assure que *l'étendue intelligible est en Dieu*, il dit *qu'il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu des corps sensibles* (c'est-à-dire, comme il l'explique souvent, *le soleil, un cheval, un arbre*) *afin que l'on en voie en Dieu, ou afin que Dieu en voie.* Or il est impossible que les corps sensibles; le soleil, un cheval, un arbre, ne soient pas en Dieu *idéalement & objectivement*, & sans cela il ne les pourroit pas connoître par ses divines idées, comme il a été obligé de l'avouer, lorsque, le lui ayant prouvé dans le Chapitre XIII des Idées, par S. Augustin & par S. Thomas, il n'a eu autre chose à répondre, sinon, *que j'avois tort d'avoir employé huit pages de discours, & les autorités de S. Augustin & de S. Thomas, pour prouver cela; parce que c'est une vérité dont personne ne doute, & dont certainement il n'avoit jamais douté.* Il faut donc, selon lui, que l'étendue intelligible ne soit pas seulement en Dieu *idéalement & objectivement*; & par conséquent, ce qu'il entend par-là, n'est pas seulement l'idée de l'étendue, ou l'étendue en tant qu'elle est idéalement en Dieu.

Recher. de la Ver. p. 547.

Rép. p. 192.

TROISIEME RAISON.

Il dit, dans la page 546, que l'ame ne renferme pas *l'étendue intelligible*, comme une de ses manieres d'être. Et il rapporte plusieurs raisons pour le prouver; comme, *que cette étendue intelligible, étant bornée, fait quelque figure, & que les bornes de l'esprit ne se peuvent figurer : Que cette étendue intelligible, ayant des parties, se peut diviser, & qu'on ne voit rien en l'ame qui soit divisible.*

Or nous avons montré, dans le XIV Chapitre des Idées, que, si ce qu'il appelle l'étendue intelligible étoit l'étendue, en tant qu'elle est idéalement & objectivement dans l'esprit; comme est la forme matérielle d'une maison dans l'esprit de l'Architecte, il n'auroit eu aucun sujet de dire, que notre ame ne renferme point cette étendue intelligible, & qu'il n'y auroit rien de plus absurde, que tous les arguments qu'il apporte pour le prouver.

Il faut donc nécessairement, que ce soit dans un autre sens qu'il ait pris les mots d'étendue intelligible, selon lequel il s'est imaginé, qu'elle ne puisse être dans notre ame, quoiqu'elle puisse être en Dieu.

VII. Cl. N° VI. tous les hommes, en un autre ſens qu'en celui-ci, qui eſt, que tous les hommes en reçoivent une ſemblable? Car il ne prétend pas, ſans doute, que ce ſoit la même impreſſion (*eadem numero* pour ôter toute équivoque) qui ſoit généralement en tous les hommes. Or c'eſt, dit-il, dans cette impreſſion vers le bien en général, que les hommes voient les vérités de morale, conſidérées comme loix; c'eſt-à-dire, comme directrices de leurs mœurs: *car la connoiſſance*, dit-il, *de toutes ces loix, n'eſt pas différente de la connoiſſance de cette impreſſion, qu'ils ſentent toujours en eux-mêmes, quoiqu'ils ne la ſuivent pas toujours.* Que deviendront donc ces grandes maximes, que *c'eſt vouloir que les hommes ſoient leur lumiere à eux-mêmes*, & que c'eſt *combattre les pouvoirs* Rech. p. 101. *de la raiſon ſouveraine, & ne la vouloir point pour notre maitre*, que de croire, que nous puiſſions voir dans les modalités de notre ame, ce que nous connoiſſons clairement, encore même que nous avouions que c'eſt Dieu qui eſt Auteur de ces modalités, comme cauſe efficiente.

De plus, on ne pourra plus conclure, de ce qu'une même vérité eſt connue de pluſieurs, qu'ils la voient tous dans une lumiere commune, à moins qu'on n'entende, par une lumiere commune, une lumiere qui ſoit ſemblable en tous, mais non pas qui ſoit la même en chacun d'eux, d'une *identité numérique*, comme parlent les Philoſophes. Car il n'y a guere de maximes qui ſoient plus communément reconnues pour vraies, que ces loix naturelles, dont il parle dans ce paſſage; *qu'il faut aimer le bien & fuir le mal*; *qu'il faut aimer la juſtice plus que toutes les richeſſes*; *qu'il vaut mieux obéir à Dieu que de commander aux hommes.* Or l'Auteur de la Recherche de la Vérité nous apprend, *que nous connoiſſons ces loix par l'impreſſion que nous recevons ſans ceſſe de la volonté de Dieu, laquelle nous porte vers lui, & que la connoiſſance de toutes ces loix n'eſt pas différente de la connoiſſance de cette impreſſion, que nous ſentons toujours en nous-mêmes, & qui eſt commune à tous les eſprits.* Or, comme j'ai déja dit, je ne penſe pas qu'il puiſſe nier, que cette impreſſion ne ſoit une modalité de notre ame, & qui, par conſéquent, ne peut être commune à pluſieurs, que parce qu'ils en ont tous une ſemblable; & non pas qu'elle ſoit la même en tous, *d'une identité numérique.* Rien n'empêchera donc qu'on ne puiſſe dire la même choſe à l'égard des autres vérités, dont tous les hommes, ou preſque tous les hommes, paroiſſent avoir une notion commune.

On en peut dire autant de cette propoſition; *je penſe, donc je ſuis*: car il n'y a point d'homme à qui on ne faſſe avouer, & qui n'aſſure

qu'il voit très-clairement que cela eſt vrai. L'Auteur en demeure d'accord dans la Recherche de la Vérité, page 418. Cependant, que cet Auteur nous diſe, où eſt la lumiere commune, où chacun voit cette vérité, lui qui ſoutient que ce n'eſt point en Dieu que l'ame ſe voit; mais que chaque ame ſe voit en elle-même, & que c'eſt auſſi en elle-même qu'elle voit ſes penſées & ſes autres modalités. Il faut donc qu'il demeure d'accord, qu'une vérité peut être connue de tous les hommes, ſans qu'on puiſſe dire, que la lumiere par laquelle ils la connoiſſent, ſoit commune à tous, que comme la faculté de penſer eſt commune à tous les hommes; parce que tous les hommes l'ont, & non parce qu'elle ſoit la même en tous. VII. Cl. N°. VI.

HUITIEME EXEMPLE.

Fauſſe conformité de l'Auteur avec S. Auguſtin, pour ce qui eſt de voir en Dieu le ſoleil, un cheval, un arbre, & les autres corps qu'il a créés.

Nous avons aſſez parlé des *vérités* dans l'exemple précédent. Voyons maintenant s'il pourra trouver une plus grande conformité de ſa doctrine, avec celle de S. Auguſtin, pour ce qui eſt des choſes qu'il prétend que l'on voit en Dieu. Ce qui ne ſe peut ſouffrir dans ſa nouvelle Philoſophie, eſt, cette imagination fantaſque, que nous voyons le ſoleil, un arbre, un cheval, notre propre corps dans l'étendue intelligible, qui eſt Dieu même : ou plutôt, que nous regardons le ſoleil, un arbre, un cheval, notre propre corps; mais que nous ne voyons que des parties de l'étendue intelligible, *tous les corps que Dieu a créés ne pouvant être l'objet de nos connoiſſances.* Or ſera-t-il aſſez hardi pour prétendre, que S. Auguſtin a été en cela du même ſentiment que lui? Il tâche de le faire dans ſon VII Chapitre; mais c'eſt en abattant d'une main ce qu'il voudroit bâtir de l'autre.

Il propoſe en ces termes, *la difficulté qu'on peut avoir ſur la différence*, qu'il prétend n'être qu'*apparente*, *qui ſe trouve entre le ſentiment de S. Auguſtin & le ſien. C'eſt*, dit-il, *que S. Auguſtin ne dit pas qu'on voit en Dieu les objets ſenſibles; mais ſeulement les natures immuables; les nombres, & l'étendue intelligible, & non pas les choſes nombrées, ni l'étendue matérielle. Et moi j'ai aſſuré, qu'on voit en Dieu généralement toutes les choſes qu'on voit par idées.*

La réponſe qu'il fait à cette difficulté, eſt toute fondée ſur cette

VII. Cl. N°. VI. maxime, interprétée à sa mode; *que, dans toute perception que nous avons des corps, il y a sentiment & idée pure; sentiment de couleur, & idée de l'étendue, ou étendue intelligible.* C'est pourquoi il est nécessaire de faire comprendre, une fois pour toutes, combien tout ce qu'il dit sur ce sujet est brouillé, confus, & mêlé d'équivoques & de paralogismes. Et afin qu'on ne puisse avoir aucun soupçon que je lui impose, je rapporterai mot à mot l'endroit où il l'explique plus au long, qui est à la page 96, auquel il renvoie en répondant à la difficulté que je viens de rapporter, touchant la différence entre son sentiment & celui de S. Augustin.

L'Auteur. *La différence des idées des corps visibles, ne vient que de la différence des couleurs.*

Rép. Rien n'est plus faux. Du bois & du marbre sont deux corps visibles; & il n'est point vrai que la différence des idées que nous avons de ces deux corps, ne vienne que de la différence des couleurs. Le marbre & le bois pourroient être de même couleur, que nous ne laisserions pas d'en avoir de différentes idées. Et un aveugle, qui est incapable d'en voir les couleurs, ne laisse pas de les distinguer, en les touchant avec son bâton; & par conséquent, d'en avoir des idées différentes.

L'Auteur. *La blancheur du papier fait que je le distingue du tapis; la couleur du tapis me le sépare de la table, &c.*

Rép. Paralogisme. Cela prouve seulement, que le sentiment de la couleur nous a été donné de Dieu, pour distinguer plus facilement les corps qui nous environnent: mais cela ne prouve pas, que la différence de leurs idées ne viennent que de la différence des couleurs. Elle peut venir d'une infinité d'autres choses, comme l'exemple des aveugles le fait voir: & non seulement des aveugles, mais de nous-mêmes, quand nous sommes dans les ténebres. A quoi on peut ajouter, que les Anges ne voient point de couleurs, ni d'autres qualités sensibles dans du marbre & dans du bois, & cependant on ne peut douter qu'ils n'en aient de différentes idées.

L'Auteur. *Ainsi l'étendue, conçue sans couleur, est l'idée de tous les corps sans cette modification de l'ame: car, encore un coup, M. Arnauld convient que la couleur est une modalité de l'ame.*

Rép. Ce n'est qu'un amas d'équivoques & de brouilleries. *L'étendue, conçue sans couleur*, n'est pas assurément la modification de notre ame, qu'on appelle couleur. Mais ce seroit un autre paralogisme de vouloir conclure de-là, que ce n'est pas une modification de notre ame. Car c'en est une autre, qu'on appelle perception: *l'étendue conçue*

conçue, la perception de l'étendue, l'étendue en tant qu'elle est objecti- VII. Cl.
vement dans notre esprit, l'étendue intelligible; en prenant ces mots N°. VI.
dans leur vrai sens, & *l'idée de l'étendue*, n'étant que la même chose.

Mais on ajoute, que *l'étendue, conçue sans couleur, est l'idée de tous les corps*. Il y a en cela de l'équivoque & de la fausseté. L'équivoque est dans ces mots, de *tous les corps*, dont on dit, *que cette étendue, conçue sans couleur, est l'idée*: car ils peuvent être pris, ou *génériquement*, pour ce qui est commun à tous les corps, ou *distributivement*, pour chacun de tous les corps. En les prenant dans le premier sens, il est vrai que *l'étendue conçue*, est l'idée de tous les corps; c'est-à-dire, de ce qui est commun à tous les corps: mais ce n'est point précisément en tant qu'elle est conçue sans couleur; c'est plutôt, en tant qu'elle est conçue sans figure particuliere, sans grandeur déterminée, & sans concevoir aussi déterminément qu'elle soit en repos ou en mouvement. Toutes ces abstractions sont aussi nécessaires que celle de la couleur & des autres qualités sensibles, pour avoir l'idée de l'étendue qui est commune à tous les corps, & qui est l'objet de la Géométrie. Or comme il est indubitable que l'étendue, avec toutes ces abstractions, ne sauroit être dans la nature, mais seulement dans notre esprit, selon cet axiome, reconnu par S. Thomas pour indubitable: *universalia sunt tantùm in mente*, il s'ensuit de-là, que l'idée de l'étendue en général, qui est commune à tous les corps, ne sauroit être qu'une modification de notre esprit, quoiqu'en veuillent dire les méditatifs.

Mais si on prend ces mots, *de tous les corps*, pour chacun de tous les corps, comme il paroît qu'il les prend par la suite de son discours, il est très-faux que *l'étendue, conçue sans couleur*, soit l'idée du marbre, du bois, de l'eau, de l'or, de l'argent, d'un cheval, d'un arbre, & de tous les corps semblables. Car rien n'est plus absurde que de prendre pour l'idée du marbre, ce qui ne me représente que ce que le marbre a de commun avec cent millions d'autres corps. Or il faut remarquer, que, d'une part, il déclare, page 279, que, *par idées, & idées claires, il entend la même chose*: & que, de l'autre, il avoue, page 161, que, quand il a dit, *qu'il y a idée claire & sentiment confus, dans la perception qu'on a d'une colonne de marbre* (c'est la proposition même que nous examinons ici) *cela veut dire, qu'on a une idée claire de l'étendue*, ET NON DU MARBRE: *car je connois la nature & les propriétés de l'étendue; mais je ne connois pas la configuration intérieure des parties du marbre; ce qui fait que le marbre est ce qu'il est, & non pas de la brique ou du plomb.*

VII. Cl. N°. VI. Voilà donc à quoi se réduisent ces merveilleuses découvertes, que les corps sont inintelligibles en eux-mêmes; qu'on ne voit point en eux-mêmes le soleil, un cheval, du marbre; mais qu'on ne les voit que par idée: que cette idée est claire, & que cette idée est l'étendue intelligible, qui est l'idée de tous les corps. C'est donc par idée claire que je connois le soleil, un cheval, du marbre? Oui; car on ne les peut connoître autrement: mais il y faut joindre le sentiment de la couleur. Et cette idée claire sera-t-elle l'idée du soleil, d'un cheval, du marbre? Non; ce ne sera que l'idée de l'étendue, qui est une chose commune au soleil, au cheval, au marbre; & non pas l'idée du soleil, du cheval, du marbre; parce que je ne connois pas, par cette idée, la configuration intérieure du soleil, du cheval, du marbre, qui fait que chacun de ces corps est ce qu'il est, mais seulement les propriétés de l'étendue. Y eût-il jamais une plus grande illusion? C'est comme si un arboriste se vantoit d'avoir une idée claire de tous les simples, & qu'ensuite il nous déclarât, que cette idée claire, qu'il a de tous les simples, est, qu'ils ont tous une racine, une tige & des feuilles. L'application en est trop facile. Reprenons la suite de la Méditation de votre ami.

L'Auteur. *L'étendue conçue sans couleur, est donc générale, & toujours la même.*

Rép. Et par conséquent incapable d'être l'idée des corps particuliers; *du soleil, d'un cheval, d'un arbre.* Or c'est de ces corps particuliers, que Dieu a créés, que nous recherchons les idées claires; puisqu'on nous a dit, *qu'on ne les peut voir sans idées, & qu'idées & idées claires sont la même chose.*

L'Auteur. *Elle peut être vue par tous les esprits.*

Rép. C'est-à-dire, qu'il n'y a point d'esprit qui ne puisse former en soi l'idée de l'étendue en général, par les abstractions, qui se font très-facilement d'une figure particuliere & d'une grandeur déterminée: comme il n'y en a point à qui on ne puisse faire comprendre la vérité de cette proposition, que chacun peut faire de soi-même; *je pense, donc je suis*, quoiqu'elle suppose l'idée de la *pensée* & l'*idée* de l'*existence*, que l'Auteur avoue qu'il doit trouver en soi-même & non pas en Dieu, je ne vois donc point de liaison à ce qu'il ajoute.

L'Auteur. *Parce qu'effectivement l'étendue intelligible, aussi-bien que les nombres, ne sont point des êtres créés & particuliers.*

Réponse. Les nombres *nombrés*, pour parler ainsi; comme dix hommes, dix pistoles, sont des êtres créés. Les nombres abstraits, qu'on peut appeller *nombrants*, ne sont point proprement *des êtres créés*, parce que ce ne sont point des *êtres*, à proprement parler, n'étant autre chose (comme je l'ai expliqué dans le VI Chapitre des Idées,

auquel *son dégoût* l'a empêché de répondre) que des idées & des per- VII. Cl.
ceptions de notre esprit, dont chacune est particuliere, en tant que N°. VI.
modification de notre ame; mais générale en ce sens, que cette même perception du nombre de dix peut être appliquée à des régiments, des compagnies, des soldats; à des livres, des sols, des deniers; à des années, des jours, des heures, & à une infinité d'autres choses semblables. Voilà tout le mystere de la particularité & de l'universalité des nombres abstraits, que les méditatifs ne comprennent point; parce qu'ils n'ont sur cela, que les idées du monde les plus confuses & les plus brouillées. Il en est de même de l'étendue en général, dont ils ont encore une idée bien plus confuse que des nombres. Ce n'est, comme j'ai déja dit, qu'une perception de l'étendue, séparée de toute figure & grandeur déterminée, laquelle est particuliere en tant que modification de notre ame, & générale à l'égard de son objet.

Les Philosophes de trois mois comprennent cela sans peine; mais votre ami n'a garde de le pouvoir comprendre, parce qu'il s'est fait un point de *religion*, de ne pas croire *que nos perceptions soient représentatives*. Or il est certain qu'elles ne sont générales que comme représentatives. Mais cela est aussi tellement certain, que c'est à cause qu'elles le sont à cet égard, que les signes, soit naturels, soit d'institution; images, tableaux, parole, écriture, peuvent aussi être généraux, en tant que représentatifs; parce qu'ils peuvent réveiller nos idées ou nos perceptions générales, comme je pourrai avoir occasion de l'expliquer davantage en un autre endroit.

L'Auteur. *Mais la couleur rend particuliere cette étendue intelligible, parce que comme je viens de dire, toute modification d'une créature ou d'un être particulier, ne peut être générale.*

Réponse. C'est répéter ces mêmes brouilleries, & en ajouter de nouvelles: car que veut dire, que *toute modification d'un être particulier ne sauroit être générale?* Ne comprendra-t-il jamais ce qu'on lui a dit tant de fois, que si c'est une modification qui soit représentative, comme le sont nos perceptions, étant singuliere en elle-même, elle peut être générale en tant que représentative.

Que veux dire que la couleur rend particuliere l'étendue intelligible, parce que c'est une modification, & que toute modification ne peut être générale? Est-ce que la perception que j'ai de la couleur, ne peut être générale? Quand je pense à du marbre blanc, comme quand je dis, que le marbre blanc est plus cher & plus estimé que le marbre noir, est-ce que l'idée ou la perception que j'ai du *blanc*, n'est pas générale, aussi-bien que celle que j'ai du *marbre?*

VII. Cl, N°. VI. Que veut dire enfin, *la couleur rend particuliere l'étendue intelligible?* Est-ce que cela est particulier à la couleur ou aux autres qualités sensibles? Est-ce qu'il n'y a pas beaucoup d'autres choses, qui nous donnent moyen de former des idées ou perceptions singulieres? Quand deux personnes auroient le teint de même couleur, qu'ils auroient tous deux les yeux également bleus, les levres également vermeilles, les cheveux également blonds, si l'un avoit les yeux grands & à fleur de tête, & que l'autre les eût petits & enfoncés; si l'un avoit la bouche grande, & l'autre petite; l'un le nez camus, & l'autre aquilin, est-ce qu'il ne nous feroit pas aussi facile d'avoir des idées ou perceptions singulieres de l'un & l'autre de ces visages, que s'ils étoient de différente couleur? Est-ce que si les statues de plusieurs Rois étoient toutes de marbre blanc, on ne les distingueroit pas l'une d'avec l'autre; ou qu'il seroit nécessaire, pour ne les pas confondre, de remarquer avec grand soin quelque différence presque imperceptible entre la blancheur de ces marbres? Que vous dirai-je, Monsieur, je vois bien que nous pouvons nous appliquer l'un à l'autre cette parole de S. Jérôme: *Par pari refertur, & invicem nobis videmur insanire.* Sa conclusion en est une preuve.

Page 96. L'Auteur. " J'appréhende fort que M. Arnauld, qui n'a pas voulu comprendre ces vérités, ne s'écrie, comme il a fait sur le même sujet: *Je ne sais, Monsieur, que vous dire sur un tel discours: j'en suis effrayé. Car je trouve qu'il enferme tant de brouilleries & de contradictions, que toute ma peine sera d'en démêler les équivoques, & d'en découvrir les paralogismes* ".

Rép. Pour cette fois, Monsieur, il a fort bien deviné. Vous jugerez si c'est à son avantage, & si j'ai eu tort d'avoir dit, ce qu'il a prévu que je pourrois dire.

Toute cette discussion, quoiqu'un peu longue, étoit nécessaire, pour faire bien concevoir ce point important de sa doctrine, qu'il répete en plusieurs autres endroits, & sur lequel il fonde toutes les brouilleries qu'il met en usage, pour faire croire, que, dans le fond, S. Augustin est du même sentiment que lui, quoiqu'il en paroisse si différent. Car, pour répondre à la difficulté qu'il s'est proposée dans le Chapitre VII page 106 (laquelle j'ai rapportée plus haut) après une citation tout-à-fait inutile, il répete, en la page 108, ce qu'il venoit de dire dans le Chapitre précédent, auquel il renvoie (qui est ce que je viens d'examiner) & il le fait en ces termes.

L'Auteur. *J'ai toujours prétendu, que, dans la perception que nous avons des corps, il y avoit sentiment & idée; sentiment de couleur, & idée*

de l'étendue, ou étendue intelligible, & que nous voyions en Dieu l'étendue intelligible (qui est Dieu même) *& sentions en nous la couleur par rapport à un soleil par exemple, à un cheval, à un arbre intelligible.* VII. Cl. N°. VI.

Rép. Voilà ce que je viens de montrer n'être que de pures rêveries, & voilà comme il tâche de les attribuer à S. Augustin.

L'Auteur. *Or, selon S. Augustin*, ajoute-t-il, *l'étendue intelligible, l'objet des Géometres [l'idée par laquelle tous les corps sont connus, & sur laquelle ils sont tous créés] est, aussi-bien que les nombres, d'une nature immuable, nécessaire, éternelle, qu'on ne peut voir qu'en Dieu: & par conséquent, il n'y a nulle différence dans le fond entre son sentiment & le mien.*

Réponse. Et moi je soutiens, que toute la ressemblance qu'il a voulu faire trouver entre le sentiment de S. Augustin & le sien, est celle qu'il y a mise par une manifeste surprise, en fourrant, dans l'exposition du sentiment de ce Saint, ce que j'ai marqué entre deux crochets. Car ce qui a fait que S. Augustin a regardé l'étendue, qui est l'objet des Géometres, comme une nature immuable, nécessaire & éternelle, est, qu'il a considéré que les figures abstraites, de triangle, de quarré, de cercle, de cube, de cône, de cylindre, de sphere, & une infinité d'autres, telles qu'elles sont dans l'esprit des Géometres, & dans les idées de Dieu, sont immuables; parce qu'on n'y peut rien changer, & que les propositions que l'on fait en découvrant leurs propriétés, sont nécessaires, & d'éternelle vérité, comme les appellent les Philosophes. Mais où trouvera-t-on qu'il ait cru, que cette étendue, que l'on dit que Dieu renferme, est l'être représentatif, *par lequel tous les corps sont connus;* comme si rien pouvoit être plus absurde, que de s'imaginer, que le soleil peut être connu par la même idée qu'un cheval, & un cheval par la même idée qu'une puce, ou un moucheron ?

Où trouvera-t-on que ce Saint ait cru, que cette imaginaire étendue intelligible, est l'idée unique sur laquelle tous les corps ont été créés, lui qui dit si expressément, que chaque corps a été créé par son idée particuliere : *Singula sunt propriis creata rationibus?*

Où trouvera-t-on enfin, qu'il ait cru que cette même étendue intelligible infinie, que l'on prétend être Dieu même, soit seule connue de nous, au lieu de tous les corps créés de Dieu, que l'on croit connoître; mais par erreur, parce *qu'ils ne peuvent être l'objet de nos connoissances.* Rép. p. 110.

Il ne faut donc que retrancher cette parenthese, qui est une pure illusion, & alors cette prétendue conformité se réduit à rien, & il

VII. CL. N°. VI. n'en fera pas plus avancé pour nous rendre raison, de ce que, selon S. Augustin, on ne voit point en Dieu *le soleil, un cheval, un arbre*, & tous les autres corps que Dieu a créés; parce que ce ne sont point des natures immuables, nécessaires & éternelles, & que, selon l'Auteur de la Recherche de la Vérité, on voit tout cela en Dieu.

Et en effet, il a fallu qu'il ait de nouveau cherché la cause de cette différence, qu'il prétend n'être qu'apparente, entre son sentiment & celui de S. Augustin. Et je n'oserois dire ce que j'en pense, jusques à ce que j'aie rapporté tout ce qu'il en dit.

L'AUTEUR. *Ce qui a empêché ce S. Docteur de parler comme j'ai fait, c'est qu'il a été dans le préjugé que les couleurs sont dans les objets*

RÉPONSE. Je demeure d'accord qu'il a été dans ce préjugé. Mais cela fait-il, que le soleil, un cheval, un arbre, en soient plus ou moins des natures immuables, nécessaires & éternelles, lesquelles seules se voient en Dieu selon S. Augustin, que si les couleurs n'étoient pas dans les objets? Vous allez voir, que, selon lui, cela y fait beaucoup.

L'AUTEUR. *Et comme on ne voit l'objet que par les couleurs, il croyoit que c'étoit l'objet que l'on voyoit.*

RÉP. Il y a dans ce peu de paroles, une équivoque très-grossiere, & une très-fausse supposition. L'équivoque est, en ce que le mot de voir, se prenant pour connoître dans cette question, si l'on voit en Dieu *le soleil, un cheval, un arbre*, il le restreint ici, sans raison, au sens de la vue. Ce qui fait que son argument est un pur sophisme. Car quand S. Augustin auroit cru qu'on ne voit, par les yeux, que la couleur dans les corps matériels, il ne s'ensuivroit pas qu'il eût cru, qu'on ne connoît que la couleur dans les corps matériels; puisque nous pourrions y connoître d'autres choses par d'autres moyens. Mais le plus important est, la fausseté de cette supposition, que S. Augustin, croyant que les couleurs étoient dans les objets que nous voyons, cela le portoit à croire, que l'objet de notre esprit n'étoit que la couleur : au lieu que c'est justement ce qui devoit porter ce Saint à juger tout le contraire. Car, puisqu'il croyoit que la couleur étoit une qualité adhérente aux corps que Dieu a créés, il croyoit donc aussi, que n'y ayant point d'accident sans sujet, notre œil ne pouvoit voir une couleur, que notre esprit ne conçût en même temps un corps créé de Dieu, qui devoit être le sujet de cette couleur. A quoi on peut ajouter, qu'il faut que l'Auteur ait oublié, ce qu'apparemment S. Augustin savoit fort bien, que le sens de la vue a deux objets : l'un propre, & l'autre commun : que le propre est la lumiere & la couleur; & que le commun est la grandeur

ou la petitesse ; la figure, la situation, le repos ou le mouvement des VII. Cl.
corps que nous regardons : car nos yeux nous servent à connoître tout N°. VI.
cela. Et c'est cet oubli qui fait qu'il nous dit & redit sans cesse, *qu'on ne voit que la couleur*, & qu'il en fait souvent la matiere de ses sophismes, comme nous avons vu dans le troisieme Exemple.

L'Auteur. *S. Augustin ne pouvoit donc pas dire, qu'on voit en Dieu ces couleurs, qui ne sont point une nature immuable, intelligible, commune à tous les esprits ; mais une modification sensible & particuliere de l'ame, & selon S. Augustin, une qualité répandue sur la surface des corps.*

Rép. Ridicule conclusion d'une supposition ridicule. Car voilà quel doit être ce merveilleux argument, qui nous doit faire voir, que S. Augustin n'a pas dû parler comme l'Auteur de la Recherche de la Vérité, quoiqu'il pensât comme lui.

S. Augustin, supposant que les couleurs étoient dans les objets, a dû croire, qu'il ne voyoit que de la couleur en regardant un cheval, un arbre, une pierre (rien n'est plus faux que cette supposition.)

Or il ne pouvoit pas penser que la couleur fût une de ces natures immuables, qui sont les seules qu'il a cru qu'on voyoit en Dieu.

Il n'a donc pu dire qu'on vît en Dieu un cheval, un arbre, une pierre ; au lieu qu'il l'auroit pu dire, sans ce préjugé, que les couleurs sont dans les objets. C'est la queue qu'il faut ajouter pour rendre la preuve concluante ; mais c'est ce qui en découvre davantage l'absurdité. Car ne seroit-ce que *la couleur*, considérée comme une qualité adhérente aux corps, qui a fait croire à S. Augustin, qu'un cheval, un arbre, une pierre, ne sont pas *des natures immuables*, tel que doit être ce qu'il a dit qu'on voyoit en Dieu ? Comme si un cheval, un arbre, une pierre, n'étoient des natures muables qu'à cause de la couleur, & que ce ne fût pas la dissolution ou le dérangement des parties de la matiere, qui fait la mutabilité des choses matérielles que Dieu a créées, pour ne subsister qu'un certain temps, selon les ordres de sa providence.

S'il n'y avoit point d'hommes au monde, il n'y auroit point de couleurs ni d'autres qualités sensibles : ce qu'Aristote semble avoir connu en partie, lorsqu'il dit, *sublato sensu tollitur sensile.* Or cela ne feroit pas qu'il y eût moins de changements dans la nature corporelle : & les corps organisés sur-tout ; c'est-à-dire, les animaux & les plantes, n'en seroient pas moins dans une continuelle mutabilité, qui, peu à peu, se termine à la destruction de ces machines. Puis donc

VII. Cl. N°. VI. qu'il avoue que, selon S. Augustin, les natures muables ne se voient point en Dieu, au lieu que, selon lui, toutes les choses matérielles se voient en Dieu, rien est-il plus hors de propos, que d'avoir recours aux couleurs & aux autres qualités sensibles, pour rendre raison de ce que S. Augustin a cru qu'un cheval & un arbre étoient des natures muables, qui ne se voyoient point en Dieu, parce qu'on ne voyoit en Dieu que les choses immuables. Mais peut-être que l'Epilogue raccommodera tout; car il n'y a rien qu'on n'ajuste avec un Si.

Rép page 109. L'Auteur. *Certainement Si Saint Augustin avoit pensé, que, pour voir un arbre par exemple, il suffisoit que Dieu nous fit sentir le verd attaché de certaine maniere à l'étendue intelligible, que tous les hommes conçoivent aussi clairement que les nombres, il n'auroit point appréhendé d'admettre en Dieu quelque chose de corruptible, ou sujet au changement, en faisant, des idées de ses ouvrages, l'objet de nos connoissances, lorsque nous regardons ces mêmes ouvrages.*

Rép. Cela veut dire. S. Augustin auroit parlé comme moi, s'il avoit pensé comme moi : & il n'auroit pas fait de difficulté de dire, que nous voyons un arbre en Dieu, parce qu'il n'auroit pas cru que ce que nous voyons, en voyant un arbre, fût une nature muable, s'il avoit pensé, que ce que nous voyons, en regardant un arbre, n'est pas l'arbre que Dieu a créé, qu'on ne peut nier être une nature muable; mais que c'est une partie quelconque de l'étendue intelligible, qui est Dieu même, taillée en arbre, à laquelle notre esprit attache le sentiment du verd. Voilà à quoi l'Auteur avoue que S. Augustin n'a pas pensé. Or c'est en cela uniquement que consiste le sentiment de l'Auteur touchant la vue des corps en Dieu. Comment donc ose-t-il dire, que, touchant la vue des corps en Dieu, du soleil, d'un cheval, d'un arbre, *il n'y a point de différence réelle, mais seulement apparente, entre son sentiment & celui de S. Augustin ?*

Neuvieme Exemple.

Que rien n'est plus contraire à S. Augustin, que ce que l'Auteur dit dans sa Réponse, de l'étendue intelligible qu'il met en Dieu.

L'Auteur de la Réponse met tellement le fort de sa cause, dans la prétendue conformité de sa doctrine avec celle de S. Augustin, & il m'insulte si souvent sur cela, comme si je n'avois pu combattre sa mystérieuse pensée, *que nous voyons toutes choses en Dieu*, ou plutôt *que nous ne voyons que Dieu en croyant voir les corps qu'il a créés*, qu'en

qu'en combattant ce Saint, que je me crois obligé de pousser encore plus loin ce que j'ai dit sur cela dans l'exemple précédent. VII. Cl. N°. VI.

Il dit, dans le dernier passage que je viens d'examiner, *que si S. Augustin avoit pensé, que, pour voir un arbre, il suffit que Dieu nous fasse sentir le verd attaché de certaine maniere à l'étendue intelligible, qui est Dieu même, il n'auroit point appréhendé d'admettre en Dieu quelque chose de corruptible, ou sujet au changement.*

Je veux qu'il n'eût point appréhendé cela : mais il n'auroit pas seulement appréhendé d'admettre en Dieu quelque chose d'indigne de la nature divine, il auroit vu clairement, qu'il l'auroit admis, s'il avoit cru cette rêverie ; *qu'en regardant le soleil, un cheval, un arbre, on voit des parties quelconques, plus grandes ou plus petites, d'une étendue intelligible, qui est Dieu même.* Car il auroit été impossible qu'il n'eût vu, selon ce qu'il enseigne par-tout de la nature des corps, qu'on ne peut avoir cette pensée sans faire Dieu matériel & corporel : ce qu'il n'auroit pu regarder que comme une horrible impiété. C'est ce qu'il est aisé de montrer par l'Auteur même de la Recherche de la Vérité.

Car je me souviens d'avoir vu un petit Ecrit, qu'il a fait autrefois contre le Sr. de la Ville (*a*), où il fait voir par plusieurs passages de S. Augustin, que ce saint Docteur enseigne par-tout, qu'être corps, c'est être étendu en longueur largeur & profondeur, & avoir différentes parties, dont on puisse prendre les unes plus grandes & les autres plus petites. Or tout cela convient à ce qu'il appelle *l'étendue intelligible infinie* : & le mot *d'intelligible*, qu'il donne à cette étendue, pour l'opposer à *l'étendue matérielle*, n'est qu'une pure illusion, pour déguiser un dogme qui feroit horreur, si on le présentoit à découvert, comme un Philosophe extravagant osa faire il y a quelques années. Car, supposant que Dieu eût créé la matiere sans mouvement (comme il a peut-être fait, ne lui ayant donné le mouvement qu'ensuite) qu'auroit été cette matiere dans ce premier état, selon l'Auteur de la Recherche de la Vérité ? Sinon, une substance étendue en longueur, largeur & profondeur, dont toutes les parties auroient été de même nature ; n'étant pas même actuellement distinguées, mais seulement en puissance ; parce que c'est le mouvement qui les distingue actuellement, en les séparant les unes des autres. Or la matiere en cet état, n'auroit-elle pas été une substance corporelle, & en cela même corporelle qu'elle est étendue, sans que, selon lui, il y eût autre chose, qui nous pût donner lieu de dire qu'elle est cor-

(*a*) [Cet Ecrit avoit pour titre : *Défense de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, contre l'accusation de M. de la Ville &c. à Cologne*, 1682.]

VII. Cl. porelle ; puiſqu'il déclare lui-même, dans ſa Réponſe, page 283, *que,*
N°. VI. *par étendue & corps, il entend la même choſe.*

Je prétends ne parler ici que ſelon l'idée qu'il a voulu donner de la doctrine de S. Auguſtin, par les paſſages qu'il en a cités dans cet Ecrit contre le Sr. de la Ville, & je lui demande, s'il n'eſt pas vrai qu'il a cru, que ces paſſages nous faiſoient entendre, que corps, ou ſubſtance corporelle; matiere, ou ſubſtance matérielle, & ſubſtance étendue en longueur, largeur & profondeur, dans laquelle on peut concevoir différentes parties, plus grandes & plus petites, ſont des termes ſynonymes, qui ſignifient la même choſe, & qui ne forment dans notre eſprit que la même notion; comme dans la géométrie les mots de globe & de ſphere, de trilatere & de triangle ?

Et, cela étant, comme on n'en ſauroit douter, je le prie de me dire.

1°. Si ce n'eſt pas une auſſi grande illuſion, de prétendre qu'il y a deux ſortes de ſubſtance étendue en longueur, largeur & profondeur, & le reſte ; l'une matérielle & corporelle, l'autre immatérielle & incorporelle, que de prétendre, qu'il y a deux ſortes de globes ; les uns ſphériques, & les autres non ſphériques ; & deux ſortes de trilateres, les uns triangulaires, & les autres non triangulaires ? Il faut que toutes les regles du langage humain & de la raiſon ſoient fauſſes, ou qu'il en convienne.

2°. Je le ſupplie de me dire, comment il n'a pas vu qu'il ſe contredisoit manifeſtement, en diſant, d'une part, dans ſes *Méditations*, qu'il y avoit deux eſpeces d'étendues ; l'une corporelle, & l'autre incorporelle ; & diſant, de l'autre, dans ſa Réponſe, page 283 : *qu'étendue & corps ſont la même choſe ?* Car ſi étendue & corps ſont la même choſe, on ne pourra rien affirmer ou nier de *l'étendue*, qu'on ne le puiſſe affirmer ou nier du corps : & par conſéquent, on ne pourra dire, qu'il y a quelque étendue qui n'eſt pas corps, qu'on ne puiſſe dire auſſi, qu'il y a quelque corps qui n'eſt pas corps : ce qui eſt une contradiction viſible. De plus, s'il y avoit deux eſpeces d'étendues, dont l'une fût corps, & l'autre ne fût pas corps, l'étendue ne conſtitueroit pas toute la nature du corps, mais n'en ſeroit que le genre, qui auroit beſoin d'une différence, pour conſtituer la nature du corps. Or ſi cela étoit, comme il eſt abſurde de dire, que le genre & l'eſpece, animal & homme, quadrilatere & parallélogramme ſont la même choſe, il ſeroit abſurde auſſi de dire, qu'étendue & corps ſont la même choſe. Or il ne croit pas que ce dernier ſoit abſurde, puiſque c'eſt ce qu'il a toujours dit, ce qu'il a ſoutenu contre le Sieur de la Ville, & ce qu'il

vient de répéter tout nouvellement dans sa Réponse aux Idées. Il faut VII. Cl.
donc qu'il désavoue, comme n'étant pas une réponse de la Sagesse éter- N°. VI.
nelle, mais une imagination de son esprit, sujet à erreur, ce qu'il fait dire à cette Sagesse dans sa IX Méditation; *qu'il y a deux especes d'étendues: l'une immatérielle & incorporelle, & l'autre matérielle & corporelle.*

3°. Je le supplie de me dire, ce que S. Augustin auroit jugé d'un homme, qui, de son temps, auroit enseigné publiquement, que notre ame n'est ni matérielle ni corporelle; mais que cela n'empêche pas qu'elle ne soit étendue en longueur, largeur & profondeur, & qu'on n'y puisse concevoir différentes parties, les unes plus grandes & les autres plus petites (*a*)? Sinon, que cet homme n'auroit su ce qu'il disoit, ou qu'il auroit voulu tromper le monde, en faisant semblant de croire que notre ame n'est pas corporelle, quoique, dans la vérité, il la crût aussi corporelle que Tertullien & que Vincent Victor, qui osa reprendre ce Saint, de ce qu'il avoit mis, entre les choses qu'il savoit certainement de notre ame, qu'elle n'est pas corporelle, mais spirituelle; ou, ce qui est la même chose, qu'elle n'est pas corps, mais esprit. *Quòd animam scire me dixi spiritum esse non corpus.* *De an Orig. lib.* 4. c. 2.

4°. Je le supplie enfin de nous dire, ce qu'il croit que S. Augustin auroit pensé, de celui qui auroit dit la même chose de la substance divine; qu'elle n'est pas corporelle ou matérielle, mais que cela n'empêche pas qu'elle ne soit infiniment étendue en longueur, largeur & profondeur, & qu'on n'y puisse concevoir différentes parties, plus grandes & plus petites, quoique toutes de même nature? Oseroit-il assurer, qu'il croit de bonne foi, que S. Augustin n'auroit point trouvé à redire à cette proposition, & qu'il auroit été persuadé, qu'on établit suffisamment l'immatérialité de la substance divine, & son *incorporéité*, pour parler ainsi, en disant de bouche, qu'elle n'est ni matérielle, ni corporelle, lorsqu'on lui attribue en même temps, ce qu'il a toujours pris pour la définition du corps & de la matiere? C'est justement comme qui diroit, que les singes, à qui on apprend à faire tant de choses qui surprennent, ne sont pas des hommes, mais que ce sont des animaux raisonnables; ou plutôt, comme qui diroit, que notre ame est immortelle, mais que cela n'empêche pas qu'elle ne soit réduite à un état où elle n'est plus capable ni de penser ni de vouloir, aussi-tôt qu'elle est séparée de notre corps; comme qui diroit, qu'on reconnoît une personne pour fort chaste & fort sobre, mais que cela n'empêche pas que l'on ne sache qu'elle s'abandonne aux plus infa-

(*a*) Je n'attribue point cette erreur à l'Auteur de la Réponse Je n'en parle que pour passer de l'ame à Dieu.

VII. Cl. mes plaisirs, & à toutes sortes d'excès de bouche : & enfin, comme
N°. VI. qui diroit (ainsi que font quelquefois les Calvinistes, pour ne paroître pas si contraires aux Peres) que Jesus Christ est réellement présent dans l'Eucharistie; mais que cela n'empêche pas que son divin corps ne soit aussi éloigné des Symboles Eucharistiques, que le ciel l'est de la terre. Cela s'appelle vouloir allier la vérité & le mensonge, ou plutôt, vouloir faire passer le mensonge sous l'ombre de la vérité, que l'on feint d'avouer.

On ne peut donc pas s'imaginer, que S. Augustin eût été si peu clair-voyant, que de se laisser éblouir par une proposition si grossiérement illusoire, qui dit, que Dieu est incorporel, en même temps qu'elle le fait corporel.

Cependant l'Auteur de la Réponse a cru avoir trouvé un moyen, pour se débarrasser de tout ce qu'on lui pourroit dire de semblable ; mais comme il a eu peur qu'on n'en fût trop tôt choqué, si on le voyoit de trop près & qu'on y fit trop d'attention, il ne le propose que d'une maniere obscure & énigmatique, & il l'a fourré dans une note marginale, qui ne revient à rien, afin qu'on s'y appliquât peu. C'est en la page 78, où, sans qu'on sache pourquoi, il met ceci à la marge.

Il faut remarquer, que c'est une propriété de l'infini, incompréhensible à l'esprit humain, d'être en même temps un & toutes choses; composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections, & tellement simple, que chaque perfection qu'il possede, renferme toutes les autres, sans aucune distinction réelle. Car comme chaque perfection est infinie, elle fait tout l'être divin. (Mais l'ame, par exemple, étant un être borné & particulier, elle seroit matérielle si elle étoit étendue; elle seroit composée de deux substances différentes, esprit & corps (a).)

La fin de cette remarque nous découvre bien des mysteres, qui n'étoient pas si dévoilés dans la Recherche de la Vérité, & c'est ce qui a fait, que, dans l'appréhension de lui attribuer quelque chose d'indigne de Dieu, qui ne fût pas dans son sentiment, je n'en ai parlé qu'avec doute dans le Livre des Idées.

On nous dit, que si notre ame étoit étendue, elle seroit matérielle, parce que c'est un être borné & particulier, pour nous faire entendre, quoiqu'on ne l'ait osé dire en ces propres termes, que Dieu peut être étendu, sans être matériel; parce que c'est un être infini &

(a) [Ce qui est entre deux paranthefes, fut supprimé dans la seconde Edition de la Réponse du P. Malebranche; & on y ajouta le renvoi à la I. Lettre de la II Réponse Remarque XVIII.]

ſans bornes, & qui, de plus, eſt très-ſimple. Conſidérons premiére-ment ce qu'il dit à l'égard de l'ame, & puis nous paſſerons à la conſéquence qu'il en tire à l'égard de Dieu. VII. Cl. N°. VI.

De quelle étendue entend-on parler, quand on dit, que ſi notre ame étoit étendue, elle feroit matérielle? Ce n'eſt pas de *l'étendue intelligible*, en prenant le mot d'*intelligible* dans le vrai ſens qu'on le doit prendre, & que l'a pris S. Auguſtin, quand il a parlé, après Platon, *du monde intelligible*, par où il a marqué, qu'il entendoit le monde en tant qu'il étoit, & qu'il eſt encore idéalement en Dieu. Ce ne feroit pas cette étendue là, qui rendroit notre ame matérielle; car on ne ſauroit douter qu'il n'y ait en notre ame de l'étendue, priſe en ce ſens, puiſqu'elle connoît l'étendue, & qu'ainſi l'étendue eſt objectivement & intelligiblement dans notre eſprit, & qu'il a l'idée de l'étendue; comme lorſqu'un Architecte prend le deſſein de faire un palais, tout ce palais, tel qu'il doit être au dehors, composé de tant de choſes ſi matérielles, de pierres, de bois, de murailles, de planchers, de ſales, de chambres, de cabinets, eſt intelligiblement dans ſon eſprit, ſans qu'il ſoit à craindre qu'il faille pour cela que ſon ame ſoit matérielle; puiſqu'il eſt certain, au contraire, qu'il feroit impoſſible que tout cela fût dans l'eſprit d'un homme, ſi cet eſprit étoit une choſe matérielle & corporelle.

Mais il ne nous a pas laiſſé à deviner de quelle étendue il vouloit parler, puiſqu'il ajoute, que ſi l'ame étoit étendue, *elle feroit compoſée d'eſprit & de corps* : car c'eſt marquer clairement, que c'eſt de la vraie & formelle étendue, en longueur, largeur & profondeur, qui conſtitue la nature du corps; telle qu'eſt celle dont Tertullien a cru, & Vincent Victor après lui, que notre ame étoit étendue, lorſqu'ils ont enſeigné, que notre ame étoit corporelle.

Or il ne dit de l'ame, qu'elle feroit matérielle ſi elle étoit étendue, que par oppoſition à Dieu. On ne peut donc douter, qu'il n'ait voulu parler de la même étendue dans l'un & l'autre membre de la comparaiſon, & que ſon intention n'ait été de montrer, que la même étendue, qui ne pourroit être en notre ame, ſans qu'elle fût corporelle & matérielle, peut être en Dieu, ſans qu'il ſoit matériel ou corporel. Car je ne vois pas qu'il ait pu avoir d'autre deſſein, que de montrer, qu'il n'y a point d'inconvénient de mettre en Dieu une vraie & formelle étendue, & qu'on n'a point lieu d'appréhender, que ſi la ſubſtance de Dieu étoit étendue, elle ne fût matérielle & corporelle. Et voici quel eſt ſon raiſonnement.

Ce qui fait que ſi notre ame étoit étendue, elle feroit matérielle,

VII. Cl. & composée de deux substances différentes, esprit & corps ; c'est que
N°. VI. notre ame est un être borné & particulier.

Or Dieu n'est pas un être borné & particulier, mais un être infini, qui est en même temps un & toutes choses, & tellement simple, que chaque perfection qu'il possede, renferme toutes les autres; sans aucune distinction réelle.

Il n'y a donc point d'inconvénient d'admettre en Dieu une vraie & formelle étendue, & qui soit telle, que si notre ame étoit étendue de la même sorte, elle seroit matérielle & composée de corps & d'esprit : & on n'a pas lieu de craindre, qu'en faisant Dieu étendu en cette maniere, on le fasse matériel & corporel.

C'est la conclusion de son argument, dont il n'a marqué que les deux premieres propositions, ayant mieux aimé laisser la conclusion à tirer à ceux *qui sont accoutumés à la méditation*, que de l'exprimer lui-même en ces propres termes, de peur de trop effaroucher d'abord les Théologiens du commun, qui n'ont pas jusques ici trouvé dans leur S. Thomas, qu'il fallût adorer un Dieu aussi formellement étendu en longueur largeur & profondeur, que Tertullien a cru que l'étoit notre ame.

C'est sans doute cette appréhension, d'exposer trop tôt à la censure publique, un dogme si nouveau, & qu'il a bien jugé que tous les habiles Théologiens condamneroient, qui l'a porté à ne le faire voir qu'à demi, en le proposant de telle sorte, que la plupart des gens qui liroient son livre, pussent n'y pas prendre garde, & qu'en même temps il pût être entendu par ceux qu'il croit avoir fait entrer dans ses nouvelles opinions.

Mais on n'en est que plus obligé d'avertir l'Eglise du poison dont on veut infecter la pureté de sa doctrine, & de découvrir les artifices dont on se couvre, pour le répandre plus facilement.

Le principal est, de faire servir un des attributs de Dieu pour en ruiner un autre, en voulant que Dieu puisse être étendu sans préjudice de son immatérialité, parce que c'est un être simple. Mais jamais rien ne fût plus mal pensé : car tant s'en faut que la simplicité de Dieu nous puisse donner lieu de croire qu'il peut être étendu, que tous les Théologiens ont reconnu, après S. Thomas, que c'étoit une suite nécessaire de la simplicité de Dieu, de ne pouvoir être étendu. Il ne faut qu'écouter ce saint Docteur, dès le commencement de sa Somme.

Après avoir démontré l'existence de Dieu dans la seconde question, il traite dans la troisieme *de la simplicité de Dieu*. Et la premiere chose qu'il

demande touchant cette ſimplicité, eſt, de ſavoir ſi Dieu eſt corps : *utrum Deus ſit corpus?* A quoi il répond, *qu'il n'eſt pas corps :* mais c'eſt après s'être formé, à ſon ordinaire, des objections contre, dont voici la premiere. VII. CL. N°. VI.

Il ſemble que Dieu eſt corps : car on appelle corps ce qui a trois dimenſions. Or l'Ecriture attribue trois dimenſions à Dieu, lorſqu'elle dit au Chapitre 11 *de Job. Il eſt plus haut que le ciel, plus profond que l'enfer, plus long que la terre, & plus large que la mer. Donc Dieu eſt corps.*

La majeure de cet argument ſuppoſe, qu'être corps, c'eſt avoir trois dimenſions, & qu'avoir trois dimenſions, c'eſt être étendu en longueur, largeur & profondeur. Et, par conſéquent, s'il avoit été dans le ſentiment de l'Auteur de la Réponſe, il auroit dû diſtinguer cette majeure ; l'avouer à l'égard des créatures, & la nier à l'égard de Dieu ; parce qu'étant un être très-ſimple, il pouvoit être étendu en longueur, largeur & profondeur, ſans être matériel & corporel ; au lieu que notre ame n'ayant pas cette ſimplicité divine, ne pourroit être étendue ſans être matérielle, & ſans être compoſée d'eſprit & de corps. Mais le Docteur angélique n'avoit garde de donner dans ces rêveries.

Il laiſſe donc la majeure comme indubitable, & il ne doute point que Dieu ne fût corps s'il étoit étendu ; c'eſt-à-dire, s'il avoit les trois dimenſions. Mais il répond à la mineure ; que l'Ecriture ſe ſert de la comparaiſon des choſes corporelles, pour nous élever à la connoiſſance des ſpirituelles, & que ſelon S. Denys, la profondeur de Dieu nous marque l'incompréhenſibilité de ſon eſſence : ſa longueur, ſa vertu, qui pénetre tout ; & ſa largeur, la protection qu'il donne à tous les êtres qu'il a créés.

Mais, pour joindre les Philoſophes aux Théologiens, je crois qu'il n'y a perſonne qui ne trouve des ſentiments plus dignes de Dieu, dans ce que M. Deſcartes dit ſur ce ſujet, que dans le nouveau dogme de ſon Diſciple. C'eſt dans la I Partie de ſes Principes de la Philoſophie, Article 22.

Nous recevons encore cet avantage, en prouvant de cette ſorte l'exiſtence de Dieu, que nous connoiſſons par même moyen ce qu'il eſt, autant que le permet la foibleſſe de notre nature. Car, faiſant réflexion ſur l'idée que nous avons naturellement de lui, nous voyons qu'il eſt éternel, tout connoiſſant, tout-puiſſant, ſource de toute bonté & vérité, créateur de toutes choſes ; & qu'enfin il a en ſoi tout ce en quoi nous pouvons reconnoître quelque perfection infinie, ou bien qui n'eſt bornée d'aucune imperfection. Mais il y a des choſes dans le monde qui ſont limitées, & quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quel-

VII. Cl. N°. VI. *ques perfections : & nous concevons aisément, qu'il n'est pas possible qu'aucunes de celles-là soient en Dieu. Ainsi, parce que l'étendue constitue la nature du corps, & que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, & que cela marque du défaut, nous concluons, que Dieu n'est pas un corps.*

On voit que ce savant Philosophe ne doute pas, non plus que les Théologiens, que Dieu ne pût être corps, s'il pouvoit être étendu, & que ce qui fait que nous ne pouvons concevoir qu'il puisse être corps, c'est que nous ne pouvons le concevoir étendu.

Est-ce qu'il n'avoit pas fait attention à la *simplicité* de l'être parfait, & qu'il n'avoit pas considéré, que cette *simplicité* pouvoit allier, dans l'être infini, l'*étendue* avec l'*incorporéité*, qui seroient inalliables dans tout être borné & particulier, comme est notre ame?

Il n'auroit eu garde, ni lui ni les Théologiens, de se laisser surprendre par une si grande illusion. Car qui ne voit qu'il n'y auroit rien de si opposé à l'idée qu'on a de Dieu, qu'on ne pût mettre en Dieu, sous prétexte de cette *simplicité?* Qui empêcheroit, par exemple, qu'on n'autorisât par-là, l'opinion des Stoïciens, qui croyoient que le monde fût Dieu; parce, disoient-ils, que ce que nous pouvons concevoir de plus excellent est Dieu, & que nous ne pouvons rien concevoir de plus excellent que le monde; par où ils entendoient tout cet amas de corps qu'on appelle l'univers, la terre, l'eau, l'air, le ciel, le soleil & tous les astres; en voulant que tout cela fût animé par cette ame universelle, dont Virgile dit:

Principio cœlum & terram camposque liquentes
Lucemtemque globum lunæ, titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, & magno se corpore miscet:

Or comment prouveroit-on à un libertin, qui voudroit renouveller cette opinion des Stoïciens, qu'il est indigne de l'être parfait d'être composé de toutes ces natures corporelles; comme de son corps, & de cet esprit universel; comme de son ame, parce que cela répugne à sa *simplicité?* C'est, au contraire, dira-t-il, cette *simplicité* qui fait que cela se peut allier en Dieu, sans préjudice de ses perfections infinies; comme l'a fort bien remarqué le subtil Auteur de la Recherche de la Vérité, à l'égard de l'étendue, en longueur, largeur & profondeur, qui constitue la nature du corps, & que, pour

pour cette raison, on avoit cru jusques ici qu'on ne pouvoit admettre en Dieu. VII. Cl. N°. VI.

Mais il ne peut, lui dira-t-on, y avoir de mouvement en Dieu, & les astres sont en perpétuel mouvement. Pourquoi non, repliquera-t-il, s'il peut y avoir de l'étendue? L'un & l'autre avoit paru indigne de Dieu jusqu'à ce nouveau Philosophe. Il a trouvé, par la considération de la *simplicité* de Dieu, qu'il y pouvoit mettre de l'étendue, sans préjudice de son immatérialité, quoiqu'il eût soutenu jusques alors, que la matiere & l'étendue n'étoient que la même chose: pourquoi n'y auroit-il pas même raison d'y pouvoir mettre aussi du mouvement, sans préjudice de son immutabilité? Et, en effet, pour parler sérieusement, pourquoi l'étendue aura-t-elle ce privilege, de pouvoir être en Dieu, & que le mouvement ne l'aura pas? Ne pourroit-on pas dire à ces nouveaux Philosophes, ce que disoit S. Augustin dans une rencontre semblable: *An quousque volunt desipiunt? Quanto nos melius, qui non eorum insipientiæ terminos figimus, sed ut desipiant prorsus nolumus* Ep. 92. ad. Italicam.

Qui empêcheroit encore, qu'on ne donnât par-là beaucoup de vraisemblance à l'hérésie des *Antropomorphites*, qui concevoient Dieu en forme humaine, parce qu'ils prenoient à la lettre ce qui est dit figurément dans l'Ecriture, des bras de Dieu, de ses pieds & de son visage. Car s'il y a en Dieu une vraie étendue, pourquoi ne pourra-t-on pas dire, que, quand il s'est montré quelquefois sous une forme humaine, comme à Daniel sous la forme d'un vieillard, cette forme humaine n'étoit point une forme empruntée, mais sa propre substance; puisqu'il n'avoit pour cela qu'à lui découvrir une partie de cette étendue intelligible, qui est sa substance, en la maniere qu'il est nécessaire pour être bornée selon la forme d'un vieillard.

Je me souviens d'avoir lu dans S. Augustin, que les Manichéens, abusant de ces expressions figurées des livres de l'Ancien Testament, reprochoient aux Catholiques, qui recevoient ces livres, d'adorer un Dieu en forme humaine, & que ce Saint leur répond, que s'il y avoit quelques personnes simples parmi les Catholiques, qui fussent dans cette erreur, l'Eglise les en corrigeoit, en leur apprenant que c'est une sottise, de concevoir Dieu étendu, quoique dans une espace infini; mais qu'il n'y avoit point de Manichéen qui ne fût dans une pensée semblable à cette derniere rêverie; parce qu'ils concevoient Dieu comme une lumiere infiniment étendue, hors en un coin, où étoit la nation ténébreuse. C'est pourquoi, dans le livre de la vraie Religion (n. 96) ayant rapporté cette erreur des Mani- De Mor. Ecc. Cath. cap. 10.

VII. Cl. chéens, il dit, que, pour l'éviter, il ne faut point chercher Dieu
N°. VI. *in vastitate locorum;* c'est-à-dire, qu'il ne faut point croire que des espaces immenses soient la substance de Dieu, ou qu'il y ait des espaces immenses dans la substance de Dieu, ou qu'elle soit étendue par des espaces immenses : car tout cela se réduit à la même erreur, qu'on voit bien présentement-être la pensée de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, par ce qu'il dit dans sa IX Méditation.

Mais ce que S. Augustin dit de lui-même, montre encore mieux combien il a cru que ces pensées grossieres étoient indignes de Dieu. Il représente dans ses Confessions, la peine qu'il avoit eue, de se défaire entiérement des erreurs dont il s'étoit laissé prévenir, en embrassant l'hérésie des Manichéens, & les mauvais restes qui lui en étoient demeurés, lors même qu'il étoit déja persuadé, que ce n'étoit pas dans cette secte qu'il pouvoit trouver la vérité. Il décrit en ces termes, dans le I Chapitre du Livre, les erreurs dont il s'étoit défait, & celles qui lui restoient encore.

Je ne vous considérois pas mon Dieu, comme ayant une figure humaine ; car depuis que j'avois reçu quelque instruction de la vérité, j'avois toujours rejeté une telle erreur, & me réjouissois de la voir condamnée par la foi de votre Eglise Catholique, qui est notre Mere spirituelle. Mais je ne savois que penser autre chose de vous; & n'étant qu'un homme, & un homme si aveugle, je m'efforçois de vous comprendre, vous qui êtes le seul Dieu souverain & véritable. J'avois une ferme créance que votre nature est incapable de corruption, d'altération & de changement; parce qu'encore que je ne susse pas les raisons divines de cette haute vérité, je connoissois néanmoins évidemment, & j'étois très-persuadé, que ce qui ne se peut ni corrompre, ni altérer, ni changer, est sans doute plus parfait & plus excellent, que ce qui est capable de corruption, d'altération & de changement.

Voilà jusques où il étoit parvenu dans la connoissance de Dieu. Il marque ensuite dans quelle erreur il étoit encore sur ce sujet.

Je tâchois d'éloigner de ma pensée les images trompeuses & grossieres, qui voloient sans cesse à l'entour de moi : mais à peine cette nuée étoit dissipée, qu'elle se rassembloit en un clin d'œil, & aussi épaisse qu'auparavant, venoit fondre sur mon esprit, qu'elle couvroit de ténebres, & me contraignoit, non pas de vous concevoir sous la forme d'un corps humain, mais de penser néanmoins que vous étiez quelque chose de corporel, qui remplissoit toutes les parties du monde, & qui étoit même répandu hors du monde dans des espaces infinis, quoiqu'en même temps je vous crusse incorruptible, inaltérable & immuable, parce que ces qua-

lités me paroissoient beaucoup plus excellentes que leurs contraires. La raison qui m'en faisoit juger ainsi, est, que je croyois, que tout ce que je me serois figuré, sans lieu & sans espace, n'eût été rien; je dis rien du tout, & non pas même un vuide, tel que seroit un lieu dont on auroit ôté toute sorte de corps; en sorte qu'il ne demeurât qu'un vuide comme un spacieux néant. VII. Cl. N°. VI.

Peut-on douter après avoir lu ce passage, que S. Augustin n'ait tenu très-certainement. 1°. Que c'étoit une grande erreur, de croire que la substance divine soit étendue par des espaces finis ou infinis, dans le monde & au de-là du monde. 2°. Que c'est croire que Dieu est *corporel*, que de le concevoir en cette maniere. 3°. Que si on peut concevoir un lieu ou un espace vuide de tout corps, ce doit être un *spacieux néant*, si le néant peut être spacieux; loin que ce puisse être la substance divine, comme l'Auteur des Méditations Chrétiennes se le fait dire par la Sagesse éternelle.

Ce Saint décrit encore, dans le même Chapitre, l'opinion erronée qu'il avoit de Dieu en ce temps-là, en des termes qui paroissent exprimer parfaitement bien celle qu'en a l'Auteur des Méditations Chrétiennes; *Ainsi, mon Dieu, qui êtes la vie de ma vie, la pensée que j'avois de votre grandeur me faisoit croire que vous étiez répandu en des espaces infinis, & que vous pénétriez de telle sorte tout le corps de l'Univers, que vous vous étendiez de toutes parts au de-là de lui, sans aucunes bornes & sans aucunes limites .... Voilà quelle étoit ma pensée sur ce sujet, parce que je ne pouvois m'imaginer autre chose: & néanmoins, cette imagination étoit fausse; puisque, si cela étoit ainsi, une plus grande partie de la terre contiendroit une plus grande partie de votre être, & une plus petite une moindre; & toutes ces choses seroient tellement remplies de vous, que le corps d'un éléphant en contiendroit une plus grande partie que celui d'un petit oiseau; parce qu'étant beaucoup plus grand, il occuperoit un plus grand lieu; & ainsi, à proportion, de toutes les parties du monde; les plus grandes comprendroient de plus grandes parties, & les plus petites de plus petites: ce qui n'est pas néanmoins; mais je m'égarois, mon Dieu, parce que vous n'aviez pas encore éclairé les ténebres de mon ame.* Je ne sais pas quels termes plus propres on pourroit trouver, pour marquer ce que l'Auteur écrit de son étendue intelligible infinie, qu'il nous déclare dans ses Méditations Chrétiennes, être la substance de Dieu: de sorte qu'il se peut vanter, qu'il est en cela du sentiment de S. Augustin, pourvu qu'on ajoute, que c'est de S. Augustin non encore entiérement dégagé des erreurs des Manichéens.

J'ai été plus long sur cet exemple que je ne pensois: mais c'est,

VII. Cl. Monsieur, que j'ai cru qu'il étoit important, de mettre dans un si
N°. VI. grand jour la différence qu'il y a entre les vrais sentiments de S. Augustin, & les erreurs capitales de la Philosophie des idées de votre ami, qu'il perdît toute espérance de pouvoir tromper le monde, en se *prévalant injustement de l'autorité de ce Saint.*

On peut tirer encore de-là un grand avantage; c'est, que c'est avoir ruiné de fond en comble, son magnifique palais des idées, que d'avoir montré, comme je viens de faire, qu'on ne peut mettre en Dieu de vraie étendue, sans le rendre corporel. Il ne faut pour cela que considérer de quels matériaux il a bâti ce palais.

Il a supposé gratuitement & sans aucun principe, ou sur des principes que je l'ai contraint d'abandonner, que les corps que Dieu a créés ne sont pas intelligibles en eux-mêmes, & qu'ils ne peuvent être l'objet de nos connoissances.

Il a conclu de-là, que nous ne les pouvons connoître que par des êtres représentatifs, distingués des perceptions, intimément unis à notre ame.

Ces êtres représentatifs étant ainsi supposés, il a prétendu, qu'on ne les pouvoit concevoir qu'en cinq manieres, dont il a rejeté les quatre premieres, comme étant entiérement insoutenables.

Il s'est donc réduit à la derniere, qui est, que ces êtres représentatifs ne peuvent être qu'en Dieu : d'où il a conclu, que ce n'est qu'en Dieu que nous pouvons voir les ouvrages de Dieu.

Il a recherché ensuite de quelle maniere nous les pouvions voir en Dieu; &, après avoir dit un mot des idées que Dieu a de chacun de ses ouvrages, & ne s'y être pas arrêté, il s'est déterminé à nous donner, pour seul & unique moyen de cette vue des corps en Dieu, *l'étendue intelligible infinie, que Dieu renferme.*

Il paroît d'abord avoir appréhendé de déclarer trop ouvertement, ce qu'il entendoit par cette étendue intelligible infinie, que Dieu renferme : mais enfin, étant devenu plus hardi, il n'a point feint de nous apprendre, par la IX Méditation, & par sa note marginale de la page 78 de sa Réponse, que ce qu'il entend par cette étendue intelligible infinie, est une vraie & formelle étendue, qui est en Dieu, & qui ne pourroit être en notre ame, sans qu'elle fût matérielle & corporelle.

Que s'ensuit-il de tout cela ? Sinon, que ce palais des idées, qu'on s'imagine avoir élevé à la gloire de Dieu, est un édifice d'erreur, qui le déshonore; puisqu'il a pour fondement cette pensée chimérique,

que les ouvrages de Dieu ne peuvent être l'objet de nos connoissances, & pour son comble & sa perfection, cette impiété, voilée d'une fausse apparence de piété, qu'il y a en Dieu une vraie & formelle étendue, qui ne pourroit être en notre ame sans qu'elle fût corporelle. VII. Cl. N°. VI.

DIXIEME EXEMPLE.

Plaintes injurieuses, pour lui avoir proposé une difficulté touchant les nombres. Qu'on ne sauroit deviner, selon lui, si on voit les nombres en Dieu, ou si on ne les voit pas en Dieu?

Le Chapitre XV du livre des Idées a pour titre: *Que l'étendue intelligible infinie, ne nous sauroit être un moyen de voir les choses que nous ne connoissons pas, & que nous voudrions connoître.* Et voici la premiere preuve qu'on en donne.

" Je commence par les nombres (car il les met entre les choses que nous ne voyons qu'en Dieu, parce que nous *les voyons par lumiere, & par une idée claire*) Je voudrois bien savoir quel est le nombre, qui, étant divisé par 28, il reste 5: & étant divisé par 19, il reste 6: & étant divisé par 15, il reste 7; c'est-à-dire, que je voudrois bien savoir l'année de la Période Julienne, qui a ces trois caracteres: cinq, du cicle solaire: six, du nombre d'or; & sept, de l'Indiction? A quoi, je vous prie, me pourroit servir, pour reconnoître ce nombre, *l'étendue intelligible infinie*, intimément unie à mon ame? Me dira-t-on que tous les nombres y sont, parce qu'on la peut distinguer, par l'esprit, en une infinité de parties? Cela veut dire, que tous les nombres y seront, quand mon esprit les y aura mis. Mais quand ils y seroient, comme dans un livre, où tous les nombres seroient comptés depuis un jusques à cent mille (car je suis certain que le nombre que je cherche ne va pas jusques là) me seroit-ce un grand avantage pour le trouver? Non certainement: car quand je me résoudrois à parcourir tous ces nombres, jusques à ce que je l'eusse rencontré, ce seroit inutilement; parce que, ne le connoissant pas, je ne pourrois pas savoir si je l'aurois rencontré ou non. Mais peut-être aussi que cette *étendue intelligible infinie* n'est que pour les corps, & qu'il y a quelque autre moyen de voir les nombres en Dieu, dont il ne s'est pas encore expliqué ".

Y a-t-il rien en cela dont la personne du monde la plus délicate ait pu raisonnablement s'offenser? Y a-t-il rien que je n'eusse pu dire

VII. Cl. en réfutant les ſentiments du meilleur ami que j'aurois au monde?
N°. VI. J'en prends pour juges tout ce qu'il y a d'honnêtes gens ſur la terre. Cependant, il n'y a guere d'endroit ſur lequel il m'ait fait un plus gros procès : car ayant prétendu réfuter ce XV Chapitre par ſon XVII, après avoir rapporté ce paſſage juſques à ces mots : *Me dira-t-on que tous les nombres y ſont, &c.* il parle ainſi.

Il prouve enſuite, qu'on ne peut pas rencontrer ce nombre dans l'étendue intelligible : ce qui ne lui eſt pas fort difficile. Et après s'être un peu diverti par le ridicule de cette penſée, il revient, & dit. Mais peut-être auſſi, que cette étendue intelligible n'eſt que pour les corps. Il en demeure là, & n'ajoute point, ce qui étoit tout-à-fait néceſſaire pour bien comprendre de quoi il s'agiſſoit, *& qu'il y a quelque autre moyen de voir les nombres en Dieu, dont il ne s'eſt pas encore expliqué.*

Mais, ſans m'enquérir pourquoi il a fait ce retranchement, ai-je rien dit qui lui ait pu donner lieu de me reprocher, *que je me ſuis diverti par le ridicule de cette penſée* : ce qui donne ſujet de croire, à ceux qui n'ont pas mon livre, que, dans la ſuite du paſſage, qu'il a ſupprimée, j'ai uſé de quelque terme de plaiſanterie, pour tourner cela en ridicule; au lieu que j'ai dit ſeulement, d'une maniere fort ſimple, ce qui étoit néceſſaire pour prouver ce que j'avois entrepris de prouver. Mais il eſt ſi accoutumé à ces petites figures d'une rhétorique déſobligeante, qu'il faut qu'elles ſe trouvent par-tout.

Ceci n'eſt encore que le premier coup de dent. Voyons ce qui ſuit. Et pour mieux juger de ce qu'il a fait, conſidérons ce qu'il auroit dû faire. Il eſt clair, que, pour répondre nettement & honnêtement à cette objection, il n'y avoit que deux choſes à faire. L'une, de dire qu'on ne voit pas les nombres en Dieu; & qu'ainſi c'étoit en vain que je prétendois qu'on auroit dû voir les nombres dans l'étendue intelligible infinie. L'autre, au contraire, auroit été, d'avouer que l'on voit les nombres en Dieu; mais que c'étoit dans une autre perfection de Dieu que l'étendue intelligible infinie, qui n'étoit que l'idée des corps : ce qui auroit été la ſolution dont j'avois moi-même reconnu qu'il ſe pouvoit ſervir. Mais ce n'eſt pas ſa coutume de répondre ſi nettement ni ſi honnêtement. Il s'y prend donc d'une autre maniere.

Il commence par un préambule injurieux : il y joint une réponſe à l'objection, ſi obſcure & ſi embarraſſée, que ce qu'il dit au commencement eſt contraire à ce qu'il dit à la fin, & il eſt impoſſible de deviner, qu'au hasard, s'il reconnoît ou s'il ne reconnoît pas,

que les nombres ſe voient en Dieu, quoique ce fût ce que l'objection ſuppoſoit : & il finit par une concluſion beaucoup plus injurieuſe que le préambule, & également contraire à l'honnêteté & au bon ſens. VII. Cl. N°. VI.

Préambule. *Surquoi, Monſieur, je vous demande, s'il eſt ſeulement vraiſemblable que M. Arnauld ait lu ce qu'il critique, dans le deſſein de l'entendre, & d'éclaircir la vérité.*

Rép. C'eſt ſon refrein ordinaire. Je n'entends jamais ce que je critique, & je n'ai aucun amour pour la vérité. Cela eſt toujours dit. Les ſimples le pourront croire ſur la foi d'un méditatif. On verra dans la ſuite ſi cela a aucun fondement.

Réponse à l'objection.

Je diſtingue dans l'endroit qu'il cite, entre connoître par lumiere, & connoître par ſentiment; & je mets les nombres entre les choſes qu'on connoît par lumiere, ou par une idée claire; parce que je vois évidemment, par l'eſprit, & non par les ſens, les vérités de l'arithmétique. Quel ſujet cela peut-il donner de croire, que j'ai cette folle penſée, qu'on découvre les nombres dans l'étendue intelligible, ou dans l'idée des corps? N'ai-je pas toujours marqué, que l'eſprit ne pouvoit connoître les corps en eux-mêmes? Et n'eſt-ce pas toujours pour cela, que j'ai voulu qu'on les vît par l'étendue intelligible, qui eſt leur idée? Ai-je dit quelque part, que les nombres n'étoient pas intelligibles par eux-mêmes, & qu'il falloit de l'étendue intelligible, OU QUELQUE AUTRE IDÉE, POUR LES REPRÉSENTER A L'ESPRIT*?* P. 202.

Rép. Voilà ce qu'on auroit plus de droit d'appeller *un galimatias, auquel on ne peut rien comprendre*, que de donner ce nom aux Livres de Port-Royal touchant la Grace. Car peut-on s'imaginer un plus grand *galimatias*, que de dire, en dix lignes, le *oui* & *non* de la même choſe. C'eſt ce qu'il ſera bien aiſé de prouver qu'il fait, pourvu qu'on ôte ſes interrogations, qui ne font qu'embrouiller ; qu'on prenne garde à ce qu'il a voulu prouver contre moi, & qu'on le réduiſe à quelque forme d'argument.

Ce qu'il a voulu prouver eſt; que j'ai eu tort de prétendre, que, ſelon lui, on devoit voir les nombres en Dieu, ou dans l'étendue intelligible, ou par quelque autre moyen, ſur lequel il ne s'étoit point encore expliqué. Et voici comme il le prouve.

J'ai toujours marqué, que l'eſprit ne pouvoit connoître les corps en

VII. Cl. *eux-mêmes*, (*a*) *& que c'est toujours* POUR CELA, *que j'ai voulu qu'on*
N°. VI. *les vit par l'étendue intelligible, qui est leur idée. Or je n'ai jamais dit que les nombres ne fussent pas intelligibles par eux-mêmes. Il n'est donc pas vrai, que, selon moi, il faille de l'étendue intelligible*, OU QUELQUE AUTRE IDÉE, *pour les représenter à l'esprit.*

Cela est fort bien raisonné selon le principe qu'il pose dans la majeure : & ainsi, selon cela, la conclusion est tout-à-fait nécessaire. Et par conséquent on doit dire, selon ce qu'il établit en cet endroit, que nous n'avons besoin ni de l'étendue intelligible, ni d'aucune autre idée, pour connoitre les nombres.

Mais comment accorder cela avec ce qu'il dit au commencement de la période. *Je mets les nombres entre les choses qu'on connoit par lumiere & par une idée claire; parce que je vois évidemment, par l'esprit, & non par les sens, les vérités de l'arithmétique.* Voir les nombres *sans idée*, & les voir par *une idée claire*, ne sont-ce pas des choses contradictoires ? Or, selon la fin de la période, on n'a besoin, pour voir les nombres, ni de l'étendue intelligible, ni DE QUELQUE AUTRE IDÉE. On les peut donc voir *sans idée.*

Il déclare de plus, positivement, qu'il a toujours marqué, *que l'esprit ne pouvoit connoître les corps en eux-mêmes*, & que c'est TOUJOURS POUR CELA *qu'il a voulu qu'on les vit en Dieu par leur idée, qui est l'étendue intelligible.* Or il ne déclare pas moins expressément, qu'au regard des nombres, il croit, au contraire, *qu'ils sont intelligibles par eux-mêmes.* Il a donc raison d'en conclure, comme je l'ai marqué, qu'ils n'ont pas besoin d'être vus par leur idée; c'est-à-dire, par *un être représentatif*, distingué des perceptions, qui les représente à notre esprit : car c'est ce que signifie le mot d'*idée* dans son Dictionnaire.

Il prendra sur cela tel parti qu'il lui plaira, & il accordera cette contradiction comme il l'entendra; c'est-à-dire, à son ordinaire, d'une maniere si confuse, qu'on n'y comprendra rien, j'y trouverai toujours mon avantage. Car, outre qu'il fera voir de plus en plus, le peu de fermeté qu'il a dans ses nouvelles opinions, ce qu'il dit en un endroit se trouvant contraire à ce qu'il dit en un autre, s'il s'en tient à ce qu'il dit ici pour répondre à mon objection, j'avoue qu'il y aura bien répondu. Mais qu'il en demeure donc là, comme à sa derniere

(*a*) Il est bon de remarquer en passant, qu'il reconnoît que la raison qu'il a eue d'avoir recours à *l'étendue intelligible*, pour y voir les corps, est, qu'il a supposé, que *l'esprit ne pouvoit connoître les corps en eux-mêmes*, & de voir ce qu'on a dit sur cela dans le premier Exemple.

derniere pensée, qui est, que les nombres étant intelligibles par eux-mêmes, n'ont pas besoin, pour être connus, *d'êtres représentatifs*, distingués des perceptions. Je n'en veux pas davantage pour renverser toute sa fausse spiritualité. Car si c'est n'avoir pas Dieu pour sa lumiere, mais être sa lumiere à soi-même, que de ne pas connoître en Dieu ce que l'on connoît clairement, il faudra donc, que nous soyons notre lumiere à nous-mêmes, à l'égard de toutes les vérités de l'arithmétique & de l'algebre, qui sont peut-être les plus amples & les plus certaines de toutes les sciences. VII. Cl. N°. VI.

Après avoir vu sa réponse, & avoir montré combien elle est embrouillée, il nous reste à faire voir de quelle sorte il triomphe, par la conclusion injurieuse qu'il en tire.

CONCLUSION INJURIEUSE page 202.

Mais, d'un autre côté, si M. Arnauld n'a pas pu croire, qu'effectivement j'aie avancé cette extravagance, par quel principe d'honnêteté & de morale a-t-il pu me l'attribuer ? Est-il permis de dire d'un homme, que c'est un sot, le traiter comme tel, & le faire passer pour tel dans l'esprit des simples, pourvu qu'on dise ensuite, que, peut-être, il ne l'est pas ? Il faut donc que M. Arnauld n'entende nullement ce qu'il critique, ou n'ait aucun dessein de me rendre justice.

RÉP. Cette conclusion à deux parties : dans la premiere il a supposé que je lui ai attribué, de croire qu'on peut voir les nombres dans l'étendue intelligible, & sur cela il me demande, *par quel principe d'honnêteté & de morale, je lui ai pu attribuer cette extravagance*; & ce lui est une occasion de me reprocher, sur ce fondement, que c'est la même chose que si j'avois dit de lui, *que c'est un sot*, &c. Et moi je lui réponds, qu'il suppose faux dans la premiere, & que ce qu'il fait dans la seconde, est la chicanerie du monde la plus odieuse, & la plus capable de changer en des querelles fort échauffées, les disputes les plus innocentes.

Pour la premiere, il faut, ou que la grande application à sa Métaphysique lui ait fait oublier sa Logique, & qu'il ne sache plus quelle est la nature de ces arguments, qu'il a dit lui-même, comme je l'ai déja remarqué, qui s'appellent dans l'Ecole, *per reductionem ad absurdum;* ou que ce qu'il sait le mieux ne lui vienne point dans l'esprit, quand son imagination est échauffée. Qu'il se souvienne donc, que ces arguments consistent, à tirer une absurdité de la doctrine que l'on

VII. Cl. N°. VI. combat ; non en attribuant cette absurdité à celui contre qui l'on dispute, mais en espérant, au contraire, que la vue de cette absurdité, que l'on fait voir être une suite de son opinion, l'obligera de demeurer d'accord, que son opinion est insoutenable. Si on disoit, par exemple, à un Péripatéticien, que, puisqu'il croit que les bêtes pensent, il faudroit qu'il crût aussi que leur ame est immortelle, seroit-ce lui attribuer l'immortalité de l'ame des bêtes ? Ce seroit tout le contraire; parce que ce seroit lui vouloir persuader, qu'il ne doit pas croire que les bêtes pensent, puisqu'il ne croit pas que leur ame soit immortelle. C'est ici la même chose : l'application en est facile. Et ainsi, quand votre ami vous demandera, *par quel principe d'honnêteté & de morale j'ai pu lui attribuer cette extravagance*, qu'on voit les nombres dans l'étendue intelligible, je vous supplie, Monsieur, de lui demander, par quel principe de bon sens, il a pu supposer que je lui attribuois ce que je ne proposois que comme une absurdité visible, qui lui devoit donner de la défiance de ce qu'il croyoit de son étendue intelligible infinie ; à quoi néanmoins je ne m'étois pas tout-à-fait arrêté, lui ouvrant moi-même une autre porte pour sortir de cette difficulté, qui est, qu'il pourroit dire, que l'étendue intelligible n'étoit peut-être que pour les corps, & que les nombres se voyoient en Dieu d'une autre maniere.

Mais quand il pourroit croire que je lui aurois attribué quelque chose d'absurde, ne l'ayant fait qu'en me tenant renfermé dans le sujet que je traitois, sans faire aucune application à sa personne, & n'y ayant rien que de très-doux dans les termes dont je me serois servi, par *quel principe d'honnêteté & de morale* a-t-il pu croire, qu'il avoit droit de s'en offenser, contre la parole qu'il avoit donnée, qu'il ne seroit point fâché qu'on écrivît contre lui : &, ce qui est encore pis, de se donner la liberté, pour justifier sa délicatesse, d'envenimer ce que j'aurois dit d'une maniere très-douce, en le revêtant des expressions du monde les plus dures & les plus choquantes ? Car en peut-on trouver qui le soient davantage, que de supposer, que ce que j'ai dit est la même chose, que d'avoir dit de lui, *qu'il est un sot*, & *l'avoir traité de sot*, & *l'avoir fait passer pour un sot dans l'esprit des simples*, en ajoutant seulement une alternative, qui signifie, *que peut-être, il n'est pas un sot* ? On voit assez, que s'il est permis d'attribuer à son adversaire ce qu'il n'a pas dit, mais ce que l'on prétend seulement être une conséquence de ce qu'il a dit, & d'envenimer de plus ces prétendues conséquences, par les termes les plus durs & les plus désobligeants, il n'y aura point de livre si doux & si modéré, que

nous ne puissions sans peine faire passer pour plein d'aigreur & d'in- VII. Cl.
jures. Nous appellerons *démenti* tout fait qu'on aura contesté : nous N°. VI.
nous plaindrons qu'on nous a traités de ridicules Sophistes, dès qu'on aura fait voir le défaut de quelqu'une de nos preuves : nous nous plaindrons qu'on nous traite de *sots* & d'extravagants, dès qu'on nous aura convaincus de quelque absurdité, encore même qu'on se soit abstenu de l'appeller absurdité. Cependant c'est sa méthode ordinaire, & c'est, Monsieur, ce qu'il devoit regarder comme contraire à *toutes les regles de l'honnêteté & de la morale chrétienne*, & non pas ce que j'ai dit dans mon livre des Idées, par le seul desir d'éclaircir la vérité, sans le moindre mot d'aigreur contre sa personne.

ONZIEME EXEMPLE.

Justification de la parabole du Peintre Sculpteur. Qu'il n'a point eu de sujet de s'emporter comme il a fait à cause de cette parabole.

Cet exemple, de la parabole du Peintre & de son ami, est pris du même Chapitre XV, qu'il réfute dans son XVII. Mon dessein étoit de faire voir, d'une maniere sensible, que ce qu'il dit dans la Recherche de la Vérité, *que notre esprit pouvant appercevoir une partie de l'étendue intelligible que Dieu renferme, il peut appercevoir en Dieu toutes les figures*; *parce que toute étendue intelligible finie est nécessairement une figure intelligible*; que cela, dis-je, ne nous pouvoit servir de rien pour connoître, dans cette étendue intelligible, les figures ou les autres corps que nous ne connoîtrions pas, & que nous desirerions de connoître. Je ne trouvai rien de plus propre, pour montrer l'inutilité de cette imagination, que d'en faire proposer une semblable, à un homme qui auroit eu grand desir de savoir quel auroit été au vrai, l'air de la tête de S. Augustin, en lui disant, qu'il le trouveroit dans un bloc de marbre, parce qu'il n'auroit qu'à en ôter le superflu, & que ce qui resteroit, donneroit une tête de S. Augustin, tout-à-fait au naturel. Voilà ce qui a produit la parabole qui l'a mis si fort en colere, & lui a donné sujet de faire tant de plaintes de moi, comme si je lui avois fait la plus grande injure du monde. Cela lui a paru une raillerie, & il a cru s'en être bien vengé, en me disant : *Voulez-vous que je vous le dise en ami; vous raillez si mal-à-propos, que vous vous rendez ridicule.* Mais quand il y auroit en cela quelque espece de petite raillerie, n'est-ce pas une des qualités d'un honnête homme, *d'entendre raillerie*; c'est-à-dire, de ne s'en point

VII. Cl. N°. VI. offenser, quand elles ne vont point à nous outrager; mais seulement à réfuter, d'une maniere plus gaie, ce qu'on auroit cru mal fondé dans nos sentiments? Je ne me ferois donc jamais attendu, qu'ayant pris cette parabole pour une raillerie, cela lui dût être une occasion de s'aigrir, jusques à en perdre la mémoire & le jugement. Prenez garde, Monsieur, à la maniere dont il s'en plaint, & jugez si je lui en ai donné sujet.

L'Auteur de la Réponse.

Je n'examine pas s'il sied bien à la gravité d'un vieux Docteur; d'habiller en ridicule ceux qu'il appelle ses amis.

Rép. La mémoire lui manque d'abord, & il faut qu'après avoir transcrit ma parabole dans sa Réponse, il en ait perdu aussi-tôt le souvenir. Car comment pourrois-je l'y avoir *habillé en ridicule*, puisqu'il n'en fait aucun des personnages? Il paroît de plus, qu'il connoît mal les caracteres de chaque âge, puisqu'il prétend, qu'une fiction de cette nature, *ne sied pas bien à la gravité d'un vieux Docteur*. C'est au contraire, aux vieillards, & aux personnes graves, qu'on a toujours cru que convenoit mieux ce langage parabolique, dont les Prophetes & le Sauveur même n'ont pas dédaigné de se servir. Que si cette fable innocente à découvert, d'une maniere plus vive que n'auroit fait un simple argument, la fausseté de ses nouvelles pensées, il s'en doit prendre à lui-même, & non pas à moi, qui ai eu tout le soin possible de choisir les termes les plus doux, pour adoucir la peine que lui causeroit la réfutation de ses erreurs, *lenitate verbi tristitiam rei mitigante*, comme dit un Ancien; mais qui n'ai pas dû empêcher, que ceux qui liroient mon livre, n'en portassent le jugement que la vérité veut que l'on en porte : car ce seroit préférer l'amitié à la vérité; & vous savez, Monsieur, que nous étions convenus que cela ne se doit pas faire.

L'Auteur. *Je veux croire que le Peintre de la fable étoit aussi Sculpteur, puisqu'on lui donne un bloc de marbre pour y tailler une tête : cela ne me regarde pas. Que M. Arnauld n'ait pas toujours l'esprit juste, ni les passions réglées, cela ne justifie pas mes sentiments.*

Rép. Quand je n'aurois pas dit, comme j'ai fait, *que ce Peintre étoit aussi habile en Sculpture*, auroit-il été honnête de relever cette bagatelle, pour en prendre occasion de me reprocher, *que je n'ai pas toujours l'esprit juste, ni les passions réglées*? Mais a-t-il pu, sans avoir l'esprit troublé par la passion, oublier si-tôt ces paroles, qu'il

venoit de transcrire de mon livre, & que tout le monde peut voir VII· Cl.
dans le sien : *Un excellent Peintre, qui avoit autrefois bien étudié, &* N°. VI.
qui étoit aussi habile en sculpture. N'est-ce point là, comme il est dit dans le Pseaume, tomber dans la fosse qu'on avoit creusée pour y faire tomber un autre ?

L'Auteur. *Mais comme ce sot Peintre, c'est moi-même, & l'ami du Peintre M. Arnauld, qu'il me soit permis de parler par ma bouche, & non par celle d'un ami piqué, qui me fait à tout moment dire des extravagances pour contenter son chagrin.*

Rép. C'est faire comme les Sergents, qui se meurtrissent eux-mêmes pour obtenir des réparations contre ceux qu'ils disent qui les ont battus; & c'est bien aimer le mot de *sot*, que de l'employer si mal-à-propos, afin de faire croire, qu'on a eu dessein de le faire passer pour tel. Il n'est point vrai que *le Peintre de ma fable ce soit lui-même*: Il l'a oubliée : qu'il la relise, & il verra que rien ne lui convient plus mal que le personnage que l'on y fait jouer à ce Peintre. Il n'est point vrai que ce même Peintre de ma parabole ait mérité d'être appellé un *sot Peintre*, puisqu'on ne lui a rien fait dire qui ne soit de très-bon sens. Il n'est point vrai que je sois un ami piqué, qui, pour contenter mon chagrin, lui fait dire à tout moment des extravagances. On lui soutient qu'il n'en sauroit apporter aucun exemple, sur lequel on ne soit prêt de se justifier & de le convaincre d'imposture. Mais on trouve très-bon, qu'il parle par sa bouche; & c'est ce qui nous reste à faire voir dans cet exemple, qu'il est aussi foible en réponses, que véhément en reproches injurieux.

L'Auteur. *Je réponds donc en la personne du Peintre, & dis à mon ami. Ne vous moquez pas, Monsieur : vous n'entendez pas le sentiment* P. 210.
de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, ou vous ne lui rendez pas justice. Lisez l'endroit même que vous citez, & vous verrez que la question n'est pas de l'origine, *mais de la* nature *des idées des choses matérielles.*

Rép. Quand on met les idées en Dieu, on ne peut pas parler de leur *origine*, puisque Dieu n'a point d'origine : mais on doit parler de leur *usage*; c'est-à-dire, qu'on doit expliquer de quel usage nous peut être *l'étendue intelligible*, pour nous donner la connoissance des choses que nous ne connoîtrions pas encore, & que nous devrions connoître par-là. Et c'est ce qui paroît clairement qu'il a voulu expliquer dans cet endroit des Eclaircissements; puisqu'il y dit tant de fois: *que notre ame applique la sensation de la lumiere ou de la couleur, à une partie quelconque de l'étendue intelligible, lorsqu'elle voit, dans cette étendue, le soleil, un arbre, un cheval* : ce qui ne regarde pas

VII. Cl. N°. VI. seulement la nature de ces idées, mais aussi l'*usage* que notre ame en peut faire. Et ainsi, cette réponse n'est qu'une défaite. Voyons la suite.

L'Auteur. *L'Auteur n'examine pas là, comment l'esprit a le pouvoir de connoître les corps dans l'étendue intelligible; mais il prouve, que l'étendue intelligible peut représenter les corps: car, pour me servir de votre comparaison, de même qu'on peut faire une tête, ou quelque figure que ce soit, d'un bloc de marbre, on peut voir toutes sortes de corps ou de figures dans l'étendue intelligible. Cette application est juste, & éclaircit ce que vous voulez obscurcir.*

Rép. Si cette application est juste, & éclaircit les sentiments de l'Auteur, il devoit me remercier de ma parabole, & n'en pas prendre occasion de me dire tant d'injures. Mais je nie que cette comparaison soit juste, en la maniere qu'on la propose: car, pour être juste, il faudroit que le même terme, de *voir* ou de *faire*, fût dans l'un & dans l'autre membre: au lieu qu'on met celui de *faire* dans le premier, en disant, *qu'on peut faire quelque tête, ou quelque figure que ce soit, d'un bloc de marbre*; & celui de *voir*, dans le dernier, en disant, *qu'on peut voir toutes sortes de corps ou de figures dans l'étendue intelligible.* Or il ne s'enfuit pas qu'un bloc de marbre nous puisse servir à nous faire voir quelque tête ou quelque figure que ce soit; parce qu'on en peut faire cette tête ou cette figure, en la taillant comme il faut pour cela; & ce seroit un ridicule conseil à donner à un Sculpteur ou à un Peintre, que de leur dire: il vous est important d'avoir l'imagination remplie de quantité de différents airs de tête, pour ne pas tomber dans le défaut de ces mauvais Peintres, qui ne font point de visages qui ne se ressemblent. Or je ne sache rien de meilleur pour cela, que d'avoir toujours dans votre chambre un bloc de marbre, parce qu'il n'y a point de différents airs de tête que vous n'y puissiez trouver. Il ne s'enfuit donc pas aussi, que l'étendue intelligible me puisse servir à connoître un corps ou une figure, que je ne connoîtrois pas d'ailleurs, quoiqu'elle puisse être conçue, bornée & taillée comme il le faudroit, pour me représenter ce corps ou cette figure: car il faudroit que mon ame la connût déja, afin qu'elle la pût tailler en cette maniere dans sa pensée; & si elle la connoissoit déja, elle n'auroit pas besoin de cette étendue intelligible pour la connoître.

Il n'est point nécessaire d'examiner le reste de son Chapitre, il suffit, pour le convaincre qu'il n'a pu se tirer de la difficulté, que j'ai voulu rendre plus sensible par ma parabole, de considérer ce qu'il ré-

pond à l'exemple des lignes courbes, qu'on ne peut guere bien concevoir que par le mouvement par lequel on les décrit. Voici comme il a prétendu faire voir, que cela n'empêchoit pas que nous les puissions découvrir dans l'étendue intelligible infinie. VII. Cl. N°. VI. 2.

L'Auteur. *Pour former*, dit-il, *des lignes géométriques, & en découvrir les propriétés, il ne faut que consulter l'étendue intelligible, & contempler les rapports exacts qui sont entre les grandeurs.*

Rép. C'est déja reconnoître que les lignes géométriques, ne pouvant être qu'en puissance dans cette étendue intelligible, comme elles sont aussi en puissance dans un morceau de cire, ou en un bloc de marbre, il ne suffit pas, pour former ces lignes, de consulter l'étendue intelligible, mais qu'il faut encore *contempler les rapports exacts qui sont entre les grandeurs.* Il faut donc outre cela, contempler ces rapports. Mais où les contemplerai-je? Il dit en un endroit *qu'on ne voit pas les vérités en Dieu, parce que les vérités ne sont que des rapports, & que les rapports ne sont rien de réel.* Et il est bien certain que ces rapports ne sont pas dans cette étendue intelligible, & que tout ce que l'on pourroit dire au plus, est, que les fondements des rapports y sont, & non pas les rapports. Or ce sont ces *rapports exacts*, qu'il faut que je contemple, pour me former la notion de ces lignes géométriques, que je desire de connoître. A quoi donc me peut servir à cela l'étendue intelligible? Recherche de la Vérité p. 203.

On m'a bien dit des injures, pour avoir montré qu'on ne pouvoit pas voir les nombres dans cette étendue, parce qu'on a prétendu, que c'étoit attribuer *une extravagance* à l'Auteur de la Recherche de la Vérité, que de donner lieu de croire, qu'il avoit voulu qu'on les y pût voir.

Or je soutiens, qu'il auroit pu aussi-bien y faire voir les nombres que les rapports: car qui l'auroit empêché de dire, que Dieu m'y pourroit faire appercevoir tant de nombres que l'on voudroit, par le moyen d'une infinité de différentes parties, qui sont désignables dans cette étendue? Il ne pourroit donc pas dire qu'on y voit les rapports, après avoir dit, qu'il y auroit de la folie de prétendre qu'on y voit les nombres.

L'Auteur. *Par exemple, une ligne droite & un point, étant donnés immobiles sur un plan, je veux m'imaginer qu'un autre point quelconque se meut sur ce plan, en conservant toujours le même rapport de distance à ce point ou à cette ligne immobile; alors j'aurai les trois lignes; parabole, hyperbole & ellipse, sans que j'en aie jamais entendu parler: la parabole, si le point mobile est pris d'une distance égale entre la ligne & le*

VII. Cl. N°. VI. *point immobile : l'hyperbole, s'il est pris plus proche de la ligne que du point : l'ellipse, s'il est pris plus proche du point que de la ligne.*

Rép. Je ne dis rien de cette exagération, que ceux qui ne sauroient de ces trois lignes que ce qu'il en dit, les connoîtroient par-là, quoiqu'ils n'en eussent jamais entendu parler. Quand il se trouveroit des esprits assez pénétrants, pour apprendre, par cette description assez obscurément énoncée, la nature de ces lignes avec leurs propriétés, ils en auroient la premiere obligation à Pappus d'Alexandrie, d'où j'apprends que cela est pris, & je ne sais si l'Auteur de la Réponse voudroit nous persuader, que c'est dans l'*étendue intelligible*, qui est Dieu même, que ce Payen a trouvé cet ingénieux Théorême? Je doute qu'il en pût venir à bout, étant clair, ce me semble, qu'il n'y a point de Géometre, à qui une feuille de papier ne fût d'un aussi grand usage pour trouver cela, que son étendue intelligible infinie; & ainsi, qu'il y auroit autant de raison de dire, qu'un papier blanc est l'être représentatif dans lequel on peut voir ces lignes, que de le dire de l'étendue intelligible.

Car 1°. On dit; qu'il faut que, pour avoir la connoissance de ces lignes, que je ne connoîtrois pas encore, je contemple les rapports exacts qui sont entre les grandeurs. Or ces rapports ne sont non plus dans l'étendue intelligible que sur un papier blanc. Comment donc veut-on que je voie ces rapports dans cette étendue intelligible, où ils ne sont pas, plutôt que sur ce papier blanc?

2°. Il faut de plus, que je connoisse le mouvement par lequel on décrit ces lignes. Or il n'oseroit dire qu'il y ait du mouvement dans cette étendue intelligible, puisqu'étant Dieu même, selon lui, il faudroit qu'il y eût en Dieu du mouvement. Je ne puis donc, en la consultant, y voir ce mouvement qui n'y est pas; & ainsi, le moyen qu'on me donne pour connoître ces lignes, qui est, de m'imaginer qu'un point se meut entre une ligne immobile & un point immobile, n'est propre qu'à me faire voir, que ce doit être autre chose qu'une étendue intelligible, où il n'y a point de mouvement, qui me les fasse connoître.

4°. Il me sera encore plus facile de m'imaginer, sur ce papier blanc, une ligne droite immobile, & un point immobile, & un autre point qui se meuve sur ce même papier blanc, en conservant toujours le même rapport de distance au point & à la ligne immobiles, que de m'imaginer tout cela dans l'étendue intelligible. Il est donc clair, que ce sera l'imagination que j'aurai de cette ligne droite & de ces points, & du mouvement de l'un deux; qui me donnera moyen de concevoir ces

ces lignes; mais que ce ne fera ni le papier blanc, ni l'étendue intelligible. VII. Cl. N°. VI.

En voilà plus qu'il n'en faut pour justifier ma parabole, qui m'a attiré tant d'injures. Mais je crois devoir ajouter ici, deux preuves contre la prétendue nécessité de voir les choses matérielles dans l'étendue intelligible infinie, dont je ne me suis pas servi dans le Livre des Idées, parce que je n'avois pas une notion assez distincte de cette étendue intelligible; n'osant me figurer qu'il la conçût aussi grossiérement, comme j'ai appris qu'il fait, par ses Méditations Chrétiennes.

La premiere est; qu'il est impossible que cette étendue intelligible, que je vois maintenant qu'il conçoit comme une vraie étendue, qu'il met formellement en Dieu, puisqu'il dit, que c'est *son immensité*; qu'il est impossible, dis-je, que cette étendue me représente un quarré en général, un triangle en général, un ellipse en général, une pyramide en général. Car il faudroit que cela me fût représenté, ou par toute cette étendue, ou par quelqu'une de ses parties. On ne peut dire le premier: car cette étendue, étant infinie, ne peut, par son tout, représenter aucune figure. Ce ne peut être aussi par quelqu'une de ses parties: car, quelle qu'elle soit, il faudra que sa surface soit d'une grandeur déterminée, & par conséquent incapable de représenter un quarré en général, & d'en être l'idée; puisque cette idée doit être propre d'elle-même, à représenter à mon esprit toutes sortes de quarrés, petits & grands. Cela paroît encore plus visiblement impossible à l'égard du triangle de l'ellipse & de la pyramide: parce qu'il y a diverses especes de triangles, & qu'il y en a une infinité de l'ellipse & de la pyramide. Le moyen donc qu'une partie de l'étendue intelligible pût être bornée, formée, taillée d'une telle maniere qu'elle pût représenter à l'esprit d'un Géometre ce qu'il conçoit par le mot de pyramide dans cette proposition? Toute pyramide est le tiers du parallélipipede de même hauteur, & dont la base est égale à celle de la pyramide. C'est comme si on prétendoit, que Dieu peut tracer, sur une feuille de papier, un triangle en général, ou former d'un morceau de cire, une pyramide en général.

On voit par-là avec combien de brouillerie votre ami conçoit ce qui se passe en lui-même, lorsqu'il se sert d'un semblable argument, pour prouver, contre M. Descartes, ou plutôt contre tout ce qu'il y a au monde de Philosophes raisonnables, que nos idées ne peuvent être les modifications de notre ame. Mais je n'ai pas besoin d'examiner ici les paralogismes qu'il emploie pour cela, parce que je l'ai déja fait dans

VII. Cl. la Lettre que je vous ai écrite, Monfieur, en vous adreffant cette
N°. VI. Défenfe.

Je pourrois donc en demeurer là. Mais, avant que de lui découvrir la caufe de fon erreur, il faut lui faire la charité de le faire rentrer en lui-même, par un argument *ad hominem*, auquel je ne vois pas de réponfe.

Quand il a entrepris de prouver l'immortalité de l'ame, la conclufion de fon argument a dû être : *Donc toute ame humaine eft immortelle.* Il a donc penfé, en formant cette propofition en lui-même, à l'ame de l'homme en général, & par conféquent, la réalité objective de fa penfée a été l'ame de l'homme en général. Et cette penfée a été une penfée finguliere, & non une penfée en général. Or l'ame de l'homme n'a pas, felon lui, d'être repréfentatif, dans lequel on fe puiffe imaginer qu'il fallût chercher cette réalité objective de l'ame de l'homme en général. Elle n'a donc pu être que dans fa penfée même, quoique finguliere. Et par conféquent, il eft poffible qu'une perception finguliere foit repréfentative d'un quarré en général.

Et loin que cela foit impoffible, il eft impoffible, au contraire, que cela foit autrement. Car c'eft une vérité dont conviennent tous les Philofophes raifonnables, qu'un quarré en général, un triangle en général, un nombre pair en général ne peuvent être que dans notre efprit : *Univerfalia funt tantùm in mente.* Et on n'en peut douter pour peu qu'on y faffe d'attention : car qu'eft-ce, par exemple, qu'un triangle en général dans ces propofitions? *Tout triangle a trois angles égaux à deux droits ;* ou, *tout triangle eft la moitié d'un rectangle de fa hauteur & de fa bafe*, finon, une figure plane, terminée par trois lignes droites, en faifant abftraction fi ces trois lignes font égales entr'elles, ou s'il y en a feulement deux d'égales, ou fi elles font toutes trois inégales. Or cette abftraction ne fe peut faire que par notre efprit, & ne fauroit être dans la nature : car il eft impoffible qu'il y ait un triangle dans la nature, qui ne foit déterminément, ou équilatere, ou ifofcele, ou fcalene. Il n'y eut donc jamais rien de plus faux ni de plus abfurde, que cette imagination de l'Auteur de la Réponfe : *Qu'une penfée ou une perception finguliere de mon efprit, ne puiffe avoir pour objet un triangle en général*, ou, ce qui eft la même chofe, qu'un triangle en général ne puiffe être *objectivement* dans une penfée ou une perception finguliere de mon efprit.

La feconde chofe qui fait encore voir que fon *étendue intelligible* ne fauroit être l'idée des chofes matérielles, c'eft, qu'il faudroit, pour le prétendre, renverfer les maximes fondamentales de la connoiffance

humaine : car il n'y en a point de plus certaine & de plus importante que celle-ci. VII. Cl. N°. VI.

Tout ce qui est clairement enfermé dans l'idée d'une chose, peut être affirmé de cette chose avec vérité.

C'est ce qu'on a fait voir dans l'Art de penser, IV Partie, Chapitre VI, & ce que l'Auteur de la Recherche de la Vérité reconnoît en ces termes, en la page 273 : *cet axiome métaphysique, que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, est plus évident que l'axiome, que le tout est plus grand que sa partie ; parce que ce dernier axiome n'est pas un axiome, mais seulement une conclusion à l'égard du premier. On peut prouver, que le tout est plus grand que sa partie, par ce premier axiome ; mais ce premier ne se peut prouver par aucun autre : il est absolument le premier, & le fondement de toutes les connoissances claires & évidentes.*

Mais cet axiome, que l'Auteur avoue être le fondement de toutes les connoissances claires & évidentes, seroit absolument faux, si l'étendue intelligible & infinie, dans le sens qu'il la prend dans la Réponse, étoit l'idée dans laquelle nous devrions voir les choses matérielles. Car comme il prétend que cette étendue intelligible infinie est Dieu même, & qu'il y auroit une impiété trop manifeste à vouloir que Dieu fût *divisible & mobile*, il faut qu'il avoue, que cette étendue est indivisible & immobile : & en effet, il dit en un endroit de la Recherche de la Vérité, qu'on voit clairement, dans l'idée de l'être parfait, que Dieu n'est pas *divisible.* Voyons donc comment cela pourra s'ajuster avec le premier principe de la connoissance humaine, sur lequel M. Descartes a fondé la démonstration de l'existence de Dieu, que l'Auteur de la Recherche dit *être la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la plus simple* de toutes celles qu'on peut donner.

Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire d'une chose, en peut être affirmé avec vérité. Or l'étendue intelligible infinie, est l'idée dans laquelle nous voyons les choses matérielles. Donc, tout ce qui est enfermé dans l'étendue intelligible infinie, peut être affirmé avec vérité des choses matérielles.

Or, être indivisible & être immobile, est enfermé dans l'étendue intelligible infinie. Donc, on peut affirmer, avec vérité, des choses matérielles, qu'elles sont indivisibles & immobiles : ce qui étant visiblement faux, il est donc faux aussi, que l'etendue intelligible infinie, que l'on nous dit être la substance de Dieu même & son immensité, puisse être l'idée dans laquelle nous voyons les choses matérielles.

VII. Cl. Car, encore un coup, il n'y a rien de plus contraire à toute
N°. VI. bonne Philosophie, que de prétendre, que je connois clairement par l'idée que j'ai d'une chose, qu'elle a telles & telles propriétés, si je vois clairement, dans ce que l'on me dit être l'idée de cette chose, le contraire de ces propriétés.

Or cet Auteur même nous assure dans sa Réponse, que tout le monde connoît clairement, & le Paysan aussi-bien que le Philosophe, que l'étendue est divisible & mobile, & qu'ils le connoissent tous par une idée claire, qu'ils ont de l'étendue, laquelle leur en découvre les propriétés.

Il n'y eût donc jamais de plus grande absurdité, que de nous dire, après cela, que cette idée, dans laquelle on voit clairement ces deux propriétés de l'étendue, qu'elle est divisible & mobile, est une vraie & formelle étendue, que l'on nous dit être en Dieu, puisque, s'il y avoit une telle étendue en Dieu, ce qu'on ne sauroit dire sans impiété, ce seroit encore une plus grande impiété, de ne pas reconnoître, qu'il faudroit au moins qu'elle fût indivisible & immobile.

On peut tourner cet argument d'une autre sorte, & le rendre encore plus clair, en lui donnant pour majeure ce que dit l'Auteur de la Réponse, en ces propres termes, en la page 279.

En contemplant l'idée de l'étendue, je vois qu'elle est divisible & mobile, & par conséquent, que le corps est capable de toutes sortes de figures; par où il est visible qu'il entend l'étendue matérielle.

Or, en contemplant une étendue intelligible infinie, qui seroit Dieu même, on n'y pourroit rien voir de divisible & de mobile. C'est ce que l'Auteur reconnoît en divers endroits, comme dans la Recherche de la Vérité page 499, où il dit: *Qui est l'homme qui hésite à répondre, quand on lui demande si Dieu est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile, sujet au changement quel qu'il puisse être?*

Donc cette étendue intelligible & infinie, qui seroit Dieu même, ne sauroit être l'idée de l'étendue matérielle; puisqu'on doit voir, dans l'idée de l'étendue matérielle, qu'elle est divisible & mobile: ce qu'on ne pourroit pas voir en contemplant, comme son idée, une autre étendue indivisible & immobile.

En voilà trop pour faire comprendre à des Philosophes Chrétiens, l'horreur qu'ils doivent avoir d'une rêverie si indigne de Dieu, comme je l'ai fait voir dans le IX Exemple. Mais cela me donne sujet de répondre à une insulte, qu'il me fait en la page 110: *Que j'ai fait une Géométrie sans avoir d'idée de l'objet unique de cette science: car la Géométrie,* dit-il, *n'a point d'autre objet que l'étendue intelligi-*

ble. Je lui avoue que si la Géométrie n'avoit point d'autre objet que l'étendue intelligible, en la maniere qu'il l'entend, j'en aurois fait une sans avoir su quel en est l'objet : ce qui auroit été un défaut essentiel, qui la devroit rendre bien mauvaise. Et cependant il y renvoie lui-même dans la Recherche de la Vérité, pour apprendre cette science. Mais quand j'aurois su dès lors ce que votre ami entend par son étendue intelligible, je n'aurois eu garde de la prendre pour l'objet de ma Géométrie. VII. Cl. N°. VI.

1°. Parce que je n'aurois pas cru qu'une science aussi solide que celle-là, dût avoir pour objet une aussi grande chimere que cette *étendue intelligible infinie*, en la maniere qu'il nous l'a représentée dans ses Eclaircissements sur la Recherche de la Vérité, & dans ses Méditations Chrétiennes.

2°. Parce que j'y traite, comme tous les autres Géometres, des figures en général. Or je viens de faire voir, que cette *étendue intelligible*, étant une vraie & formelle étendue, ne sauroit représenter aucune figure en général.

3°. Parce que ma Géométrie devoit avoir pour son objet, une étendue *divisible* & *mobile* : elle n'auroit donc pu s'accommoder d'une étendue intelligible, qui doit être *indivisible* & *immobile* ; puisqu'on nous dit que c'est Dieu même.

Je pourrois ajouter, pour derniere raison, que, n'ayant fait ma Géométrie que par une espece de divertissement, je n'ai point eu un dessein si relevé que de faire une Géométrie théologique & divine. Or ç'auroit été une Géométrie divine & théologique, si elle avoit eu Dieu pour objet.

DOUZIEME EXEMPLE.

Qu'on a parlé avec beaucoup d'équité & de modération de son étendue intelligible infinie, & que je ne lui ai point donné de sujet de m'accuser de malignité. Mauvaise raillerie contre l'obligation que l'on a de préférer la vérité à l'amitié.

Cet exemple sera encore de l'étendue intelligible, sur laquelle j'avois proposé, dans le XIV Chapitre, diverses difficultés, qui m'étoient venues dans l'esprit. Or je vous proteste, Monsieur, que je les avois proposées de la meilleure foi du monde, dans le seul dessein d'éclaircir la vérité, & par la crainte que j'avois d'attribuer à

IIV. Cl. votre ami ce qui me paroiſſoit indigne de Dieu, ſans être tout-à-fait
N°. VI. aſſuré que ce fût ſon ſens.

C'eſt ce qui m'a fait entrer en diſcours par ces paroles, page 252: *De bonne foi, je ne ſaurois deviner ce qu'il a voulu que nous entendiſſions par cette étendue intelligible infinie, dans laquelle il prétend maintenant que nous voyons toutes choſes. Car il en dit des choſes ſi contradictoires, qu'il me ſeroit auſſi difficile de m'en former une notion diſtincte, ſur ce qu'il en dit, que de comprendre une montagne ſans vallée. C'eſt une créature, & ce n'eſt pas une créature: elle eſt Dieu, & elle n'eſt pas Dieu: elle eſt diviſible, & elle n'eſt pas diviſible: elle n'eſt pas ſeulement éminemment en Dieu, mais elle y eſt formellement: & elle n'y eſt qu'éminemment & non pas formellement.* Vous voyez, Monſieur, que ce ne ſont que des doutes que je propoſe.

Le premier eſt, ſi cette étendue eſt une créature, ou ſi c'eſt Dieu même? Je dis d'abord, qu'il ſemble que ce doit être Dieu même; puiſque c'eſt voir les choſes en Dieu que de les voir dans cette étendue. Mais je montre enſuite, par beaucoup de raiſons, tirées de l'Auteur même, que ce ne devroit pas être Dieu. Et il y en a de fort conſidérables, priſes de ce qu'il dit, que *l'étendue intelligible* ne peut être dans notre ame, qu'il a laiſſées, à ſon ordinaire, ſans aucune réponſe.

Le ſecond doute eſt; ſi cette *étendue intelligible* eſt diviſible?

Le troiſieme eſt; ſi cette étendue intelligible, qu'il dit être en Dieu, y eſt formellement, ou ſeulement éminemment? Sur quoi je parle en ces termes, qui l'ont mis ſi fort en colere. Vous jugerez, Monſieur, ſi c'eſt avec raiſon. *On voudroit bien que ce ne fût qu'éminemment: car cela pourroit ne rien marquer qui ne fût digne de Dieu. On ſeroit ſeulement en peine de deviner pourquoi tous les corps que Dieu a créés, & que nous avons beſoin de voir, étant éminemment en Dieu, à plus juſte titre que cette étendue intelligible infinie, il n'auroit pas plutôt dit, que chacun de ces corps, étant éminemment en Dieu, c'eſt là où nous les voyons, que de dire, que nous les voyons tous dans cette étendue intelligible infinie, s'il avoit cru qu'elle n'étoit, auſſi-bien que tous les corps particuliers, qu'éminemment en Dieu? C'eſt déja une raiſon, qui fait croire qu'il a penſé qu'elle y étoit formellement, & non ſeulement éminemment..... Mais cela paroit encore, en ce que rien ne peut mieux marquer qu'une choſe eſt formellement étendue, & non ſeulement éminemment, que quand on y met ce en quoi conſiſte le plus l'imperfection de l'étendue, qui eſt, d'avoir des parties diſtinctes les unes des autres; de ſorte qu'on y en peut prendre d'autres plus petites, &*

d'autres plus grandes. Or c'est ce qu'il dit de son étendue intelligible infinie, comme nous avons déja vu dans l'endroit que nous avons rapporté...... Mais ce qui me semble plus considérable, c'est qu'il paroît par-là, qu'il veut que, pourvu que son étendue intelligible infinie soit immobile, elle puisse être en Dieu, d'une maniere en laquelle l'étendue mobile & en mouvement n'y peut être, non plus que les corps sensibles, qu'il dit aussi n'être pas en Dieu. Or il ne peut avoir nié que l'étendue mobile & en mouvement, aussi-bien que les corps sensibles, ne soient en Dieu éminemment, c'est-à-dire, de cette maniere toute spirituelle, & dégagée de toutes les imperfections, qui ne peuvent manquer de se trouver dans les créatures, selon laquelle il avoue, en un autre endroit, que les choses les plus matérielles & les plus terrestres sont en Dieu. Il faut donc, ou qu'il se soit contredit, ou qu'il ait prétendu, que l'étendue intelligible infinie, n'étoit pas seulement en Dieu éminemment, mais qu'elle y étoit aussi formellement. VII. Cl. N°. VI. P. 258.

Voilà, Monsieur, tout ce que j'ai dit sur cela qui l'ait pu choquer. Mais je vous en fais juge, Monsieur. Peut-il avoir eu le moindre sujet d'en être choqué ? Pouvois-je écrire contre sa doctrine des Idées, & ne pas proposer les difficultés que j'y rencontrois ? Et les pouvois-je proposer avec plus de retenue, & d'une maniere plus honnête; puisqu'on voit par tout ce Chapitre, la crainte que j'avois de lui attribuer quelque sentiment qui ne fût pas de lui ?

Cependant, au lieu de répondre aux difficultés de ce troisieme doute, telles que je les viens de représenter, il n'en rapporte que les quatre premieres lignes, qui ne contiennent qu'un souhait très-chrétien, que la charité oblige de faire, & dont tous ceux que l'on réfute nous doivent savoir bon gré, qui est, que, quand ce qu'ils enseignent peut avoir deux sens, nous témoignions desirer que ce soit plutôt dans le meilleur qu'ils l'aient pris, que dans le plus mauvais. Pour trouver ensuite quelque occasion de s'emporter contre moi, il m'accuse de tout brouiller, lorsque c'est lui-même qui brouille ce troisieme doute avec le premier, dont il ne s'agissoit plus, afin de me pouvoir imputer, d'avoir laissé en doute, *s'il ne croyoit pas que les créatures sont en Dieu formellement, & non seulement éminemment.* Et il n'y a point ensuite de fade ironie qu'il n'emploie pour me décrier, comme ayant été aussi emporté & aussi injurieux envers lui, que M. Mallet l'avoit été envers les Traducteurs de Mons. Tout cela ne contient guere qu'une page, que l'on sera bien aise de voir ici, sans glose & sans commentaire.

L'Auteur. " *On voudroit bien, dit M. Arnauld page 256, que ce ne* Rech. p. 198.

VII. Cl. N°. VI. *fût qu'éminemment que je misse en Dieu l'étendue intelligible : car cela pourroit ne rien marquer qui fût indigne de Dieu.* Quoi ! fera-t-il croire aux Lecteurs, que je pense que l'étendue *intelligible* est une créature, afin de leur persuader ensuite, que j'ai cru que les *créatures* n'étoient pas seulement en Dieu *éminemment*, mais formellement ? A quel dessein brouiller ainsi toutes choses ? Ne pourrois-je pas lui dire sur cela, & sur tant d'autres ou *malignités* ou *méprises*, une partie de ce qu'il reproche à M. Mallet ? *On voudroit*, dit-il, *que ce ne fût qu'éminemment*, &c. Que cette parole est équitable & charitable ! Je l'en remercie. Voilà comment il faut traiter ses amis : il faut excuser leurs *impiétés* : ce ne sont que des méprises. Mais pourquoi prouve-t-il si au long, que ce n'est point *éminemment*, mais *formellement*, que j'ai cru, que l'étendue intelligible étoit en Dieu, après avoir parlé de cette étendue, comme de quelque chose tout-à-fait indigne de Dieu ? C'est assurément qu'il faut préférer l'amour de la vérité à une honnêteté pernicieuse à ses amis. Jugez, Monsieur, de la conduite de M. Arnauld. Excusez son esprit ou son cœur. Appellez cela par le nom qu'il vous plaira : mais, s'il vous a troublé sur mon sujet, rassurez-vous, & n'abandonnez pas la vérité, quoiqu'il la tourne en ridicule, & la présente comme un fantôme, qui ne doit faire peur qu'aux esprits foibles ".

Rép. Tout ce que j'ai à dire sur ces injures, est, Monsieur, de vous supplier de lire de nouveau le livre des Idées, depuis la page 256, qu'il cite, jusqu'à la fin du chapitre, afin que vous puissiez juger si je les ai méritées, & si j'y ai rien dit que de très-sérieux & de très-honnête.

Vous jugerez aussi, si ce qu'il a pris pour le sujet de sa plainte, n'est pas une pure calomnie; puisqu'il ne s'agissoit point, dans ce troisieme doute, si son étendue intelligible étoit une créature ou non ? (c'étoit le sujet du premier doute) Mais si, ayant supposé qu'il la mettoit en Dieu, elle y étoit, selon lui, *formellement*, ou *seulement éminemment* ? De quoi je pouvois bien douter, sans lui faire injure ; puisqu'enfin il s'est ouvertement déclaré sur cela dans ses Méditations Chrétiennes, en y faisant dire au Verbe éternel, *que l'étendue intelligible est l'immensité de Dieu*, & que, par conséquent, elle doit être *formellement* en Dieu, & non seulement *éminemment*.

Mais ce que je trouve de moins supportable, est, qu'il ait cru qu'il n'y avoit qu'à tourner en raillerie les plus certaines maximes de la conduite d'un Théologien, dans la défense de la vérité, & dans l'improbation de l'erreur, pour m'en faire un crime, & vouloir que vous jugeassiez par-là, ou de l'aveuglement de mon esprit, ou de la corruption

tion de mon cœur. Car que veut-il dire, quand il fait, fur ces paroles, *On voudroit bien que ce ne fût qu'éminemment*, cette glofe ironique : *Que cette parole eft équitable & charitable ! Je l'en remercie. Voilà comme il faut traiter fes amis. Il faut excufer leurs impiétés ; ce ne font que des méprifes ?* VII. Cl. N°. VI.

N'aurois-je pas droit de lui dire ce qu'il me dit en autre endroit avec fi peu de raifon : *Vous raillez fi mal-à-propos, que vous vous rendez ridicule.* Car peut-on être Chrétien, & nier que ce foit une action d'*équité* & de *charité*, de fouhaiter que notre ami ait pris une propofition fufceptible d'un double fens, dans celui qui ne mettroit rien en Dieu qui fût indigne de Dieu, plutôt que dans un autre fens, où ce feroit le contraire ? C'eft tout ce que j'ai fait par ces paroles : *On voudroit bien que ce ne fût qu'éminemment, &c.* Pourquoi donc dire fur cela, par une froide plaifanterie : *Que cette parole eft équitable & charitable ! Je l'en remercie ?* Oui fûrement, il étoit obligé de m'en remercier, au lieu d'en prendre fujet, comme il fait, de me dire des injures ; puifque fi je n'euffe réfolu d'ufer envers lui d'un excès de modération, j'avois affez de raifons pour conclure, fans tant héfiter, que c'étoit *formellement*, & non *feulement éminemment*, qu'il mettoit en Dieu de l'*étendue.*

Il n'eft pas plus raifonnable dans cette fuite de fa raillerie : *Voilà comme il faut traiter fes amis. Il faut excufer leurs impiétés ; ce ne font que des méprifes.*

Car que pourroit faire un Théologien de plus charitable & de plus doux envers fon ami, qui auroit avancé une propofition que ce Théologien croiroit ne fe pouvoir foutenir fans impiété, que de s'abftenir du mot d'*impiété*, en cherchant une expreffion plus douce, & d'attribuer à une méprife cette faute de fon ami ? C'eft tout ce que j'ai fait en cette occafion envers l'Auteur de la Recherche de la Vérité. Je le dis donc encore une fois. Eft-ce être Chrétien, que de prendre de-là un fujet de raillerie, comme fi c'étoit un manquement de charité, que d'en ufer de la forte ?

Mais la demande qu'il fait enfuite, & la réponfe qu'il m'y fait faire, font encore quelque chofe de plus étrange. La demande eft : *Pourquoi prouve-t-il fi au long, que ce n'eft point éminemment, mais formellement, que j'ai cru que l'étendue intelligible étoit en Dieu, après avoir parlé de cette étendue, comme de quelque chofe tout-à-fait indigne de Dieu ?* La réponfe naturelle étoit ; que je n'ai pu traiter cela d'une autre forte, fans manquer à ce que je devois à la vérité, qui nous doit être plus chere que l'amitié ; parce, d'une part, que j'ai jugé que

VII. Cl. N°. VI. son étendue intelligible, en la maniere qu'il nous la représentoit, comme ayant différentes parties, les unes plus grandes & les autres plus petites, ne pouvoit être formellement en Dieu, qu'on n'admît en lui quelque chose de fort indigne de sa nature divine; & que, de l'autre, je trouvois beaucoup de raisons, que je me croyois obligé de lui représenter, afin qu'il y satisfît, qui pouvoient faire croire que ce n'étoit pas seulement *éminemment*, mais *formellement*, qu'il admettoit en Dieu, ce qu'il appelloit *l'étendue intelligible*. Qui avoit-il en cela qui le pût blesser, après être demeuré d'accord en général, de ce que j'avois mis dans les Lettres que vous lui avez montrées ; que l'amitié nous devant être moins chere que la vérité, elle ne nous devoit point empêcher de reprendre les erreurs de nos amis, & vous avoir déclaré en particulier, qu'il ne seroit point fâché que j'écrivisse contre lui? Mais l'impuissance de répondre à des difficultés trop bien fondées, fait oublier tout cela, & on prétend, que je me ferois moquer de moi, si j'avois répondu à sa demande : *Que c'est, qu'il faut préférer l'amour de la vérité à une honnêteté pernicieuse à ses amis.* Je le fais néanmoins, & je suis assuré, qu'il n'y aura personne qui ne se raille de sa prétendue raillerie. Car il n'y a point à rire sur cela : on ne se moque point de Dieu, & c'est Dieu lui-même qui nous ordonne de préférer l'amour de la vérité à une honnêteté mal entendue, qui nous empêcheroit de découvrir les erreurs de nos amis, qui seroient préjudiciables à la Religion. Après cela, Monsieur, j'approuve fort la priere qu'il vous fait, de juger de ma conduite, & je me tiens fort assuré, que toute la peine où vous pourrez être, ne sera pas *d'excuser ou mon esprit ou mon cœur*, ou de vous défendre de *la peur* que vous pourroit causer *un fantôme* qui n'est que dans son imagination, mais que ce sera seulement, de trouver du sens commun dans ses plaintes, & quelque ombre de christianisme dans des emportements si déraisonnables.

Treizieme Exemple.

Réponse au reproche d'avoir falsifié un de ses passages, afin de lui imposer un sentiment ridicule.

Voici une terrible accusation dans ce XIII Exemple, pris de mon Chapitre XVI, où j'examine, en passant, ce paradoxe de l'Auteur; *que le desir que nous avons, de connoître quelque vérité, est une priere naturelle, qui est toujours exaucée.* Car, parce que je n'ai pas ajouté à cette maxime, l'exception qu'il y met, *pourvu que la capacité que nous avons de penser, ou notre entendement, ne soit point rempli par*

des sentiments confus, que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe VII. Cl.
dans notre corps, il se plaint dans son Chapitre XVIII, que j'ai re- N°. VI.
tranché du passage ce qui étoit essentiel pour bien entendre sa pensée. Et sur cela il se récrie : *Que peut-on juger d'un Critique, qui falsifie trois fois, en diverses manieres, dans un même endroit, un passage de son Auteur, afin de lui imposer un sentiment ridicule ?*

Me voilà donc bien coupable. Et mon crime consiste, en ce que je n'ai point fait mention d'une *exception*, qui est telle, à ce que l'on prétend, qu'étant ajoutée à la maxime générale de l'Auteur, elle la rend raisonnable, & qu'étant omise, cela la rend ridicule. Et ainsi, pour reconnoitre si je suis vraiment criminel, il ne faut que considérer la maxime en général, qui m'a paru ridicule & contraire à l'expérience de tous les hommes, avec l'exception qu'il se plaint qu'on a omise, & juger ensuite, si cette exception est capable de la rendre raisonnable, de ridicule qu'elle étoit auparavant. La voici toute entiere.

L'homme participe à la souveraine raison, & la vérité se découvre Rech. p.
à lui à proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le de- 488.
sir de l'ame est une PRIERE NATURELLE, *qui* EST TOUJOURS EXAUCÉE: *car c'est une loi naturelle, que les idées soient tant plus présentes à l'esprit, que la volonté les desire avec plus d'ardeur* : POURVU *que la capacité que nous avons de penser, ou notre entendement, ne soit point rempli des sentiments confus, que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps.*

J'avoue que c'est à dessein que je n'ai point fait mention de ce POURVU ; parce qu'il auroit fallu beaucoup de discours pour l'expliquer, & que j'étois bien assuré qu'on ne pourroit pas éluder les instances que je voulois faire, contre la regle générale *de cette priere, toujours exaucée*, en disant, qu'elles étoient dans le cas de l'exception. Cette derniere raison m'a paru suffisante pour ne rien dire de ce POURVU, que bien des gens auront de la peine à comprendre. Car il y a peu de personnes qui n'aient de la peine à deviner ce qu'il entend, par *la capacité que nous avons de penser, remplie des sentiments confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps.* Il ne dira pas, qu'il suffit, afin que le desir que nous aurions de connoître quelque chose ne soit pas exaucé, qu'il y ait dans notre esprit quelques sentiments confus, tels que sont ceux des couleurs ou des sons. Si cela étoit, nous serions incapables d'entendre la vérité, ou en lisant ou quand on nous parle ; puisqu'il ne se peut faire qu'alors nous n'ayions dans l'esprit les sentiments des couleurs ou des sons. J'ai donc cru, qu'il n'entendoit par-là que l'état

VII. Cl. N°. VI. où se trouve notre ame, lorsqu'elle est frappée de quelque douleur, ou que les passions la troublent, ou que de quelque autre maniere, les sentiments confus remplissent tellement la capacité qu'elle a de penser, qu'elle n'est plus assez à elle pour appercevoir la vérité; de sorte qu'il ne faut pas s'étonner, si le desir qu'elle a de la connoitre, qui sans cela seroit exaucé, ne l'est pas alors. Or j'ai cru que ces cas étoient assez rares, & qu'il y avoit une infinité de rencontres où ils ne pouvoient être allégués. C'est pourquoi toute mon attention a été, de choisir des exemples, pour combattre cette maxime, qu'on a dit être générale, à cette exception là près, qui fussent tels, qu'on ne pût, pour s'en défaire, alléguer cette exception. C'est comme si un Géometre avoit dit, qu'il n'y a personne à qui on ne puisse, en trois mois, apprendre la Géométrie de M. Descartes, pourvu que ce ne fussent pas des gens entiérement hébétés. Seroit-ce une fausseté de combattre la proposition de ce Géometre, sans faire mention de son *pourvu*, lorsqu'on ne la combattroit que par l'exemple de personnes de très-bon sens, à qui on prétendroit qu'il ne seroit pas possible d'enseigner cette Géométrie en si peu de temps?

J'en dis autant ici. Je ne me suis point arrêté à son exception, parce j'ai prétendu, que sa maxime générale étoit très-fausse, non à cause que cette exception empêchoit qu'elle ne fût générale, mais parce qu'elle est fausse en mille rencontres, où cette exception n'a point de lieu. Et c'est ce qu'il a bien reconnu; car, après avoir fait bien du bruit sur l'omission de son *pourvu*, il n'a osé en faire l'application à aucun des exemples, par lesquels j'ai fait voir la fausseté de sa maxime: c'est-à-dire, qu'il n'a osé entreprendre de montrer, que mes exemples n'auroient point combattu sa maxime *de la priere naturelle, toujours exaucée*, si je l'avois rapportée fidellement avec son exception, & qu'ils ne paroissent la combattre, que parce que je l'ai rapportée sans cette exception. Mais ce qu'il n'a pas dû faire pour répondre *cavaliérement*, comme il en fait profession, il trouvera bon que je le fasse, pour convaincre tout le monde du peu de fondement de ses plaintes, & de ses accusations de fausseté.

Rép. page 261.

Je lui soutiens donc, que je n'ai point rendu sa maxime ridicule, parce que j'en ai omis l'exception; mais qu'elle est ridicule, quoiqu'accompagnée de son exception, & que les exemples dont je me suis servi le font voir.

Le premier est, de la ligne géométrique, qu'on appelle parabole, que je ne connoîtrois que confusément. J'ai beau desirer d'en avoir une idée plus claire & plus distincte, qui m'en fasse connoître le

propriétés, tant que je ne ferai que le desirer, & que me renfermer VII. Cl.
entre quatre rideaux, afin que la capacité *que j'ai de penser ne soit* N°. VI.
point remplie par les sentiments confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps, je suis très-assuré, que je n'éprouverai point ce qu'on me dit avec tant de confiance, *que l'on s'applique à la vérité par le desir, &c. que ce desir est une priere naturelle, qui est toujours exaucée, pourvu que la capacité que nous avons de penser ne soit point remplie par les sentiments confus, &c.*

Le second exemple est; que, quand je desirerois, des années entieres, & avec toute l'ardeur possible, de savoir l'année de la Période julienne, qui a pour ses trois caracteres 5, 6, 7, dont nous avons parlé ailleurs, quelque soin que j'eusse d'empêcher *que la capacité de mon ame ne fût remplie de ces sentiments confus, &c.* si je m'attends que l'envie que j'en ai, sera la cause occasionnelle qui déterminera Dieu à me rendre présent à l'esprit l'idée de ce nombre, je serai certainement trompé, & j'éprouverai combien est fausse & ridicule la maxime qui me le faisoit attendre, quoiqu'elle fût accompagnée de son exception.

Il n'est donc point vrai que je lui aie imposé un sentiment *extravagant & ridicule*, comme il m'en accuse, pour avoir omis son exception; puisque ces exemples font voir, qu'il ne laisse pas d'être extravagant & ridicule, quelque soin qu'on ait d'y joindre son exception.

Je pourrois réfuter ici ce qu'il dit encore de ce *desir*, dans son Chapitre XXV, pour répondre à ce que j'ai fait voir dans le XXVII Chapitre du Livre des Idées, qu'on ne peut soutenir, comme il fait, que notre *desir* est la cause occasionnelle, qui détermine les volontés générales de Dieu, à nous donner une telle idée, comme est celle d'un bien particulier, sans s'engager dans un cercle sans fin; & il me seroit aisé de montrer, qu'il ne s'est imaginé avoir évité ce cercle, qu'en supprimant, à son ordinaire, ce qui fait le plus fort de ma preuve. Mais comme cela regarde sa maniere d'expliquer la liberté, dont je dois parler ailleurs, j'aime mieux, pour abréger, réserver pour ce temps-là ce que j'aurois à dire sur ce sujet.

QUATORZIEME EXEMPLE.

Quatre falsifications, que l'Auteur de la Réponse commet, en rapportant un passage du Livre des Idées, afin de pouvoir prétendre que c'est

VII. Cl. N°. VI. *à S. Augustin, que je devois dire ce que je dis à l'Auteur de la Recherche de la Vérité.*

On a vu dans l'Exemple précédent, qu'il m'accuse de falsification très-mal-à-propos. Mais en voici trois ou quatre, qu'il commet lui-même, sur un même passage, pour en prendre sujet de me reprocher, que je dois dire à S. Augustin, ce que je dis à l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

C'est dans le Chapitre IX où il tâche de répondre à ce que j'avois dit dans le Chapitre XIX du Livre des Idées; *qu'il n'y avoit pas sujet de faire tant valoir la spiritualité du nouveau Systême des Idées, qui nous apprenoit, que nous voyons Dieu en voyant des corps; le soleil, un cheval, un arbre : & que les femmes qui sont idolâtres de leur beauté, voient Dieu en se regardant dans leur miroir; parce que le visage qu'elles y voient, n'est pas le leur, mais un visage qui lui ressemble,* & QUI FAIT PARTIE DE CETTE ÉTENDUE INTELLIGIBLE QUE DIEU RENFERME.

Après avoir rapporté ce passage plus au long en la page 121 & 122, lorsqu'en la page 127, il veut appliquer ses Lecteurs, à ce que j'ai dit des femmes qui se regardent dans leur miroir, il se contente de dire; que je lui reproche, d'un ton de chagrin, *que les femmes voient Dieu, lorsqu'elles se regardent dans leurs miroirs; parce que le visage qu'elles y voient n'est pas le leur, mais un visage qui lui ressemble,* sans ajouter ce qui est dans le passage rapporté par lui-même en la page 122, *& qui fait partie de l'étendue intelligible que Dieu renferme.* Cependant, ces dernieres paroles étoient nécessaires, pour faire entendre au Lecteur, que tout ce que je dis en cet endroit regarde uniquement cette étrange opinion, qui lui est toute particuliere, que, lorsque je pense voir le soleil, que Dieu a fait, ou mon propre corps, ou mon visage dans un miroir, ce n'est rien de tout cela que je vois; mais un soleil intelligible, un corps intelligible, un visage intelligible; c'est-à-dire, une partie quelconque de l'étendue intelligible infinie, qu'on dit être Dieu même, qui ressemble au soleil, à mon corps, à mon visage, à laquelle mon ame attache les sensations de la lumiere ou des couleurs. Mais il avoit besoin qu'on ne s'appliquât pas tant à ce bizarre paradoxe, pour faire croire plus facilement, qu'il n'avoit dit, en ce que je reprenois de sa doctrine, que ce qu'enseigne S. Augustin, quand il dit, *que l'on voit en Dieu les vérités éternelles & immuables :* ce qui est plus différent que le jour ne l'est de la nuit, de cette monstrueuse philosophie, de la vue du soleil, d'un cheval,

d'un arbre, dans une étendue intelligible, que l'on prétend être Dieu même, comme je l'ai fait voir dans le VI & le IX Exemple.' VII. Cl. N°. VI.

Néanmoins, ce passage ayant été rapporté sans ce retranchement en la page 122, je ne prends pas cela pour une falsification ; & je ne l'ai remarqué, qu'afin que le Lecteur sût mieux de quoi il s'agit : qui est, que, sur la fausse supposition qu'il n'enseigne rien que S. Augustin n'ait enseigné avant lui, il veut que j'aie dû dire à ce Saint, tout ce que j'ai dit contre lui. Voilà son passage entier, avec les distinctions de lettres, afin qu'on remarque ce qu'il rapporte, comme étant mes propres termes, pris de ma page 286, qu'il cite à la marge.

Qu'il dise à S. Augustin, dans le mouvement qui le transporte : *Je ne veux point de cette union ; j'y renonce de bon cœur* (a). *Je ne reconnois point pour mon Dieu* (b) [*ni les nombres*] *ni l'étendue intelligible, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, quoique toutes de même nature. Ce n'est point là le Dieu que j'adore.* Et qu'il me laisse en repos.

Pour juger des faussetés de cette citation, il ne faut que considérer le passage entier de ma page 286, à laquelle il nous renvoie. Le voici.

" On me fait entendre, que le principal but de cette Philosophie des Idées, est, de nous apprendre combien les esprits sont unis à Dieu ; & je vois ensuite, qu'au lieu de les unir à Dieu, on les veut unir à une *étendue intelligible infinie*, que l'on prétend que Dieu renferme ; & c'est ce qui me fait dire sans crainte, que je ne veux point de cette union, & que j'y renonce de bon cœur : car je ne reconnois point pour mon Dieu une *étendue intelligible infinie*, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, quoique toutes de même nature. Ce n'est point là le Dieu que j'adore : c'est l'idée que S. Augustin avoit de Dieu, étant encore Manichéen. Il témoigne dans le VII Livre de ses Confessions, Chapitre I, *qu'il ne pouvoit alors se figurer Dieu que comme une substance infiniment étendue* : mais il déclare aussi, que *c'étoit parce qu'il ne pouvoit alors le concevoir autrement que corporel*".

Remarquez, Monsieur, quatre faussetés, qu'il a commises en rapportant ce passage : trois par retranchement, & une autre par addition.

La premiere est ; qu'il en a retranché le commencement, par le-

(a) Il a retranché un *Car*.
(b) Ce qui est entre deux crochets est ajouté.

VII. Cl. quel il paroît, que ce que je trouvois à redire dans sa prétendue spiritua-
N°. VI. lité, est, qu'au *lieu d'unir nos esprits à Dieu, on les vouloit unir à une étendue intelligible infinie, que l'on prétendoit être en Dieu.* Et comme, d'une part, ce n'est qu'ensuite de cela que j'avois dit que *je ne voulois point de cette union, & que j'y renonçois de bon cœur*, & que, de l'autre, on ne pouvoit attribuer à S. Augustin cette extravagante pensée, d'une *étendue intelligible*, telle qu'on la représente, sans une fausseté manifeste, comme je l'ai montré dans le IX Exemple, il n'a pu retrancher ce commencement, qui faisoit voir de quoi il s'agissoit, que par une falsification inexcusable; puisque s'il ne l'avoit point supprimé, on auroit vu, par ce qui précede immédiatement les paroles qu'il cite, avec quelle hardiesse il ose dire, que je ne lui dis rien que je n'aurois dû dire à S. Augustin.

La seconde falsification par retranchement, est de même nature; mais a encore quelque chose de plus odieux. Car, aussi-tôt après ces paroles, *ce n'est point là le Dieu que j'adore*, j'avois ajouté; *c'est l'idée que S. Augustin avoit de Dieu (a) étant encore Manichéen.* On ne pouvoit donc retrancher le passage des Confessions que j'avois rapporté, que par une très-mauvaise foi; puisqu'il prouvoit encore mieux que le commencement, & que je ne parlois que contre son *étendue intelligible infinie*, & que c'étoit en vain qu'il se vouloit couvrir de l'autorité de S. Augustin; puisque ce Pere avoit, par avance, détruit sa chimere, de la substance de Dieu infiniment étendue.

La troisieme falsification par retranchement, est la suppression du *Car*, après ces paroles: *& j'y renonce de bon cœur*: Car *je ne reconnois point pour mon Dieu, une étendue intelligible infinie, dans laquelle on peut distinguer diverses parties.* Il a supprimé ce *car*, parce qu'il faisoit encore voir, que *l'union* à laquelle je renonçois, étoit uniquement celle que l'on vouloit que nos esprits eussent avec *l'étendue intelligible infinie*, dont j'avois parlé auparavant; au lieu que, sans le *car*, on ne sait à quoi cela se rapporte.

Mais la derniere falsification, qui est par addition, est encore plus hardie, quoiqu'elle ne consiste qu'en ces trois mots [*ni les nombres*] Car il ne peut les y avoir ajoutés que dans un dessein formé de me faire dire une extravagance, qui détournât l'esprit de ceux qui liroient sa Réponse, à autre chose qu'à son *étendue intelligible infinie*, à laquelle

(a) Je devois dire, *avant sa conversion.* Car, au temps dont il parle dans le VII Livre de ses Confessions, il étoit déja détrompé de l'hérésie des Manichéens; mais il n'étoit pas encore persuadé des vérités de la foi catholique.

quelle seule je renonçois, en déclarant, que je ne la voulois point VII. Cl.
reconnoître pour mon Dieu. Quelle vision, de me faire dire la mê- N°. VI.
me chose *des nombres*; que je ne les reconnoissois point pour mon Dieu! A quoi cela reviendroit-il? S'agissoit-il des nombres? Est-ce que lui-même reconnoît les nombres pour son Dieu? Je ne lui ai point attribué cette pensée. Pourquoi donner lieu de croire, par cette addition, que je la lui ai imputée, & que j'ai voulu par-là faire entendre que je n'étois pas de son sentiment?

Il nous reste à voir comment chacun de nous finit cet endroit: ce qui donnera un nouveau moyen de juger de l'esprit de l'un & de l'autre.

J'avois assez de raisons d'être persuadé, qu'il mettoit en Dieu, d'une maniere fort grossiere, cette *étendue*, qu'il appelle *intelligible*; & cependant, voici comme j'en parle après le passage de S. Augustin, que j'avois rapporté, pour lui donner lieu, si cela se pouvoit, de s'expliquer en un sens qui n'eût rien de contraire à l'idée que la foi & la raison nous donnent de Dieu.

On me dira qu'on ne l'entend pas si grossiérement que S. Augustin faisoit avant sa conversion. Je le veux. Mais, de quelque maniere qu'on l'entende, n'est-ce point s'expliquer d'une maniere tout-à-fait indigne de Dieu, que de nous faire passer pour la même chose, de voir les choses matérielles en Dieu, & de les voir dans une étendue intelligible infinie, dans laquelle on peut distinguer diverses parties, & concevoir que l'une s'approche de l'autre? Rien est-il plus propre à jetter les hommes dans l'erreur, & à les porter à se représenter Dieu comme une substance corporelle, qui n'est différente des autres corps, que parce qu'elle est infinie? *Idées. p.* 287.

Pour l'Auteur de la Réponse il continue dans sa dissimulation; car, au lieu de dire qu'il ne reconnoît point pour son Dieu, non plus que moi, une substance infiniment étendue, dans laquelle on pourroit distinguer différentes parties, telle que S. Augustin croyoit qu'étoit la nature divine, avant que d'être parfaitement converti, ou de déclarer, qu'il ne croyoit point qu'il fût indigne de Dieu de le concevoir de cette sorte, il se sauve par des termes généraux & équivoques, qui ne réveillent aucune idée distincte, lui qui témoigne tant, en d'autres endroits, ne vouloir point qu'on ait recours à ces termes généraux. Car voici tout ce qu'on a pu tirer de lui: l'entende qui pourra.

Que M. Arnauld me laisse en repos: car je n'adore point d'autre Dieu que l'être infiniment parfait, dont la puissance seule me donne l'être

VII. Cl. *dont la sagesse seule m'éclaire l'esprit, & dont l'amour seul, substantiel*
N°. VI. *& nécessaire, me donne tout le mouvement que j'ai pour le bien.*

Ces mots vagues ne veulent rien dire. On ne parle de la sorte que quand on se veut cacher, & qu'on n'ose découvrir ses sentiments. On est en peine de savoir s'il reconnoît pour son Dieu une étendue intelligible infinie, dans laquelle il soit si facile à notre esprit de distinguer différentes parties, qu'il peut appliquer à l'une la sensation de la couleur verte, & à l'autre la sensation de la couleur jaune ; & au lieu de nous dire oui ou non, on nous paie de ces termes mystérieux, qui ne nous apprennent rien de ce que nous voulions savoir: *Je ne reconnois point d'autre Dieu que l'être parfait, dont la sagesse seule m'éclaire l'esprit.* Et il seroit aisé de faire voir que ce qu'il ajoute, *& dont l'amour substantiel & nécessaire me donne tout le mouvement que j'ai pour le bien*, est une autre illusion. Car, si on le pressoit de s'expliquer là dessus, il se trouveroit, que ce mouvement vers le bien, qu'il reconnoît ne tenir que du S. Esprit, n'est qu'un mouvement vers le bien général & indéterminé, qui ne nous rend point moralement bons, & qui ne nous fait point mériter le ciel; mais que, pour ce qui est du mouvement vers le bien, qui nous fait mériter les récompenses éternelles, il prétend que nous le tenons de la détermination de notre liberté, & non de la détermination de l'Esprit de Dieu.

Quinzieme Exemple.

Grand mépris sans la moindre ombre de raison. Réfutation de la fausse notion qu'il a des idées, & de cette imagination absurde ; que rien de créé ne peut être l'idée de Dieu.

On verra par cet Exemple, qu'il n'a point fallu à l'Auteur de la Réponse, ni de raison, ni de prétexte, pour me traiter avec le dernier mépris, & qu'il le fait quand il lui en prend fantaisie, sans marquer en aucune sorte le sujet qu'il en peut avoir.

Ayant cru qu'il étoit important d'établir la vraie notion du mot d'*idée*, j'ai fait voir, qu'il étoit si naturel de prendre ce mot pour la perception que nous avons des objets, qu'il l'avoit lui-même pris en ce sens dès l'entrée de son ouvrage de la Recherche de la Vérité, & en d'autres endroits : &, dans le dessein que j'avois de ne rien dire qui le pût blesser, voici le titre que j'ai mis au Chapitre III, où je traite cela, qu'on jugera sans doute ne pouvoir être plus doux. *Que l'Auteur de la Recherche de la Vérité a parlé autrement des idées*,

dans les deux premiers Livres de son ouvrage, que dans le troisieme Livre, où il en traite exprès. VII. Cl. N° VI.

Il a laissé ce Chapitre III sans y rien répondre. Ce n'est qu'à la fin de son Livre, dans le Chapitre XXIV, qu'il parle de cela; mais d'une maniere si embrouillée, que je suis assuré que peu de personnes comprendront ce qu'il a voulu dire. Il n'a pu nier qu'il n'ait en effet parlé autrement des Idées, dans les endroits que j'avois cités, que dans la II Partie de son III Livre; & la raison qu'il prétend avoir eue d'en user ainsi, m'a paru si obscure, que je n'entreprendrai pas de la faire entendre aux autres : car cela est d'ailleurs de peu d'importance.

Mais, pour avoir sujet de me quereller, il me reproche en la page 303; *que je l'ai chicané, à cause qu'il n'a pas défini le mot d'idée, & que j'ai prétendu, que c'est qu'il se contredit; & que j'ai répété cela pour le moins quinze ou vingt fois dans mon livre.* Il recommence la même plainte en la page 306: *Pourquoi donc M. Arnauld me reprend-t-il à tout moment de me contredire, & que j'ai changé de sentiment?* Et c'est justement tout le contraire; puisque j'ai fait tout ce que j'ai pu pour chercher quelque tour, selon lequel on pût dire qu'il ne s'est pas contredit. Il ne faut qu'écouter ce que j'en dis (page 188) *Je veux bien ne me pas arrêter à la contradiction qui paroît en cela; car il pourroit n'y en avoir pas, mais seulement un manquement d'exactitude; en ce qu'il auroit pris un même mot en différentes manieres, sans nous en avoir suffisamment avertis.*

Il rapporte ensuite quinze ou seize lignes de ce III Chapitre à la même page, que je vous supplie, Monsieur, de bien considérer, afin que vous puissiez juger, s'il y a pu raisonnablement trouver quelque chose, ou dont je dusse rougir, comme d'une impertinence que j'aurois avancée, ou dont il ait dû s'offenser, comme d'une injure que je lui aurois faite.

" Je me contente de vous faire remarquer (ce sont mes paroles) que *l'Auteur de la Recherche de la Vérité*, ayant souvent parlé de ces *idées* dans ce premier Chapitre de son livre, il a marqué en diverses manieres, que les *idées des objets*, & *les perceptions des objets*, étoient la même chose. Et ce qui est remarquable, afin qu'on ne croie pas que cela lui est échappé, c'est que, dans la II Partie du II Livre, il continue à prendre le mot d'*idée* dans la même notion, sur-tout dans le III Chapitre : car ce qu'il appelle, dans le titre de ce Chapitre, *la liaison mutuelle des idées de l'esprit & des traces du cerveau*, il l'appelle dans le Chapitre même, *la correspondance natu-*

VII. Cl. *relle & mutuelle des pensées de l'ame, & des traces du cerveau.* Il
N°. VI. croyoit donc alors, qu'*idées* étoit la même chose que *pensées*".

Il semble que, dans une dispute entre les deux plus grands amis du monde, on ne pourroit rien desirer de plus doux, & qu'il seroit difficile aussi d'y remarquer aucun défaut contre le bon sens. Cependant il faut que l'Auteur de la Réponse ait supposé, qu'il n'y auroit personne qui n'y trouvât, aussi-bien que lui, ou une impertinence signalée, ou une injure tout-à-fait atroce, puisque, sans aucune préparation, il y répond brusquement ce qui suit, sans qu'il y ait autre chose ni devant ni après.

Je crois, Monsieur, qu'il faut admirer ce discours, non qu'il soit admirable en lui-même; mais parce que c'est le discours de M. Antoine Arnauld Docteur de Sorbonne, & qu'assurément on doit s'étonner qu'il ait été capable de le composer.

C'est le seul endroit de son livre où il m'ait donné la qualité de Docteur de Sorbonne, pour m'apprendre, sans doute, que je ne la mérite pas, & que je la déshonore par mes extravagances.

Cependant ce discours si peu raisonnable, qu'on a de la peine à croire qui ait pu être composé par *M. Antoine Arnauld Docteur de Sorbonne*, ne dit autre chose, sinon, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité ne sauroit s'empêcher de prendre quelquefois le mot d'*idée* pour *perception*, qui est son véritable sens, & non pour un être représentatif, distingué des perceptions.

Cela est si vrai, que cela même lui est échappé en quelques endroits de sa Réponse, où on ne sauroit dire, sans extravagance, qu'il ait pris le mot d'*idée* pour un *être représentatif*.

Car quel sens y auroit-il dans ces paroles de la page 157. [*Lorsqu'on parle aux hommes selon leurs idées les approuve-t-on?*] En substituant le mot *d'être représentatif* à celui d'*idée*, que voudroit dire, *lorsqu'on parle aux hommes selon leurs êtres représentatifs les approuve-t-on?* Au lieu que le sens est fort clair, en prenant le mot d'*idées* pour *pensées*: car on entend fort bien ce que veut dire, *lorsqu'on parle aux hommes selon leurs pensées, les approuve-t-on?*

Que voudroit dire encore ce qu'il me reproche en la page 110: *Que j'ai fait une Géométrie, sans avoir l'idée de l'objet unique de cette science, qui est l'étendue intelligible, laquelle est elle-même, selon lui, l'être représentatif de tous les corps?* Et ainsi cela voudroit dire; *que j'ai fait une Géométrie sans avoir l'être représentatif de l'étendue intelligible, être représentatif de tous les corps.*

Et enfin, il ne se souvient plus de ce qu'il a fait dire à la Sa-

gesse éternelle, en la page 116 : *Convaincs toi seulement, que les idées* VII. Cl.
par lesquelles tu apperçois les objets, ne sont point des modifications de N°. VI.
ta substance; puisque, ne pouvant nier que nos perceptions ne soient des modifications de notre ame, il prend pour la même chose, en la page 323, *idée & perception. On prétend*, dit-il, *que Dieu seroit trompeur, si, lorsqu'on croit parler à des hommes, voir des corps, &c. il n'y avoit que des apparences; j'entends* DES IDÉES OU PERCEPTIONS *de corps*. Il faut sans doute qu'il eût encore oublié, qu'il m'avoit reproché, dans son X Chapitre, que je suppose ce qui est en question, pour avoir dit, *que je prenois pour la même chose l'idée d'un objet, & la perception d'un objet*, quoique j'eusse ajouté, pour rendre la chose plus incontestable, *que je laissois à part s'il y avoit d'autres choses à qui on pourroit donner le nom d'idées*.

Mais il lui est si ordinaire de parler & de penser d'une façon en un endroit, & d'une autre façon en un autre, que ce n'est point à quoi je m'arrête; & je veux bien examiner ce qu'il dit des *Idées* dans ce Chapitre XXIV, qu'il finit par sa plaisanterie sur *M. Antoine Arnauld Docteur de Sorbonne*, en ne considérant que ce qu'il dit dans ce Chapitre, sans prendre avantage de ce qu'il en a pu dire ailleurs.

Il a prétendu répondre par ce XXIV Chapitre au XXVI du Livre des Idées, où, loin de lui avoir rien dit de dur & d'offensant, je n'ai travaillé qu'à faire voir comment il a pu, sans se contredire, parler en divers endroits de l'idée que tous les hommes ont de Dieu, & fonder sur cette idée les plus belles démonstrations de son existence, & soutenir en d'autres, *que nous voyons Dieu sans idée, & qu'il ne peut y avoir d'idée de Dieu, parce que le fini ne peut représenter l'infini.* Or je n'ai rien trouvé de plus plausible, pour l'exempter de contradiction, que de dire; que, lorsqu'il avoue que nous avons une idée de Dieu, il prend le mot d'idée pour *perception* (comme il paroît par le passage de la page 201, où il prend pour la même chose l'*idée* de l'infini, & *la notion* de l'infini, car le mot de *notion* n'est point équivoque, & n'a jamais signifié autre chose que perception) & que, quand il dit que nous voyons Dieu sans idée, il ne l'a pas pris alors pour perception (car le moyen qu'on puisse appercevoir Dieu sans avoir la perception de Dieu) mais pour cet *être représentatif*, dont il s'est imaginé sans raison, que nous avions besoin pour connoître toutes choses, hors Dieu & notre ame. " Et parce qu'il se figure ces *êtres représentatifs* comme des tableaux & des images, que notre esprit doit envisager avant que de former ses perceptions, on peut trouver quelque sens à ce qu'il dit : *que*

VII. CL. N°. VI. *l'on ne peut concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait soit quelque chose de créé*, en substituant au mot d'*idée* celui d'*être représentatif;* étant bien certain, qu'il est difficile de concevoir qu'il puisse y avoir un *être représentatif*, distingué de Dieu, qui soit comme un tableau & une image que notre esprit doive envisager, pour se former la perception de l'être infiniment parfait. Mais il seroit difficile de trouver rien de raisonnable dans cette proposition. *On ne peut concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait soit quelque chose de créé*, en prenant le mot d'*idée* pour *perception :* car il faudroit, ou que la perception que nous avons de Dieu ne fût pas une modification ou un attribut de notre ame, mais quelque chose d'incréé, ce qui est inconcevable; ou que nous n'eussions point de perception de Dieu; ce qui est absolument ruiner la preuve de son existence, *par l'idée que nous avons de l'infini*, qu'il dit lui-même, au même endroit, *être la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la premiere, ou celle qui suppose le moins de choses*: étant clair, que, dans la preuve dont il veut parler, le mot d'*idée* se doit prendre pour *perception*".

Il me semble que je méritois plutôt des remerciements que des reproches, pour avoir cherché, avec tant de soin, tout ce que j'ai pu trouver de plus raisonnable, afin de l'accorder avec lui-même.

Mais, loin de m'en savoir gré, il me soupçonne, à son ordinaire, d'avoir eu en cela un méchant dessein. C'est par où il commence son Chapitre XXIV, qu'il oppose à mon XXVI.

Toute l'adresse de M. Arnauld, dans ce Chapitre, consiste à faire l'embarrassé, pour embarrasser les Lecteurs qui ne se croient pas assez habiles pour démêler ce qu'il n'entend pas.

RÉP. Ce n'est pas faire l'embarrassé, ni témoigner qu'on n'entend pas un Auteur, de montrer, par ses passages fidellement rapportés, qu'il parle, en plusieurs endroits, de l'idée que tous les hommes ont de Dieu, & qu'il témoigne, en d'autres, qu'on voit Dieu sans idée, & qu'il ne peut y avoir d'idée de Dieu; parce que rien de fini ne peut représenter l'infini : & d'avoir ensuite la bonté de faire voir, comment il a pu parler en ces deux différentes manieres sans se contredire. Voilà ce que j'ai fait. Et au lieu de s'en tenir obligé, il suppose que je n'ai rapporté les passages où il parle de l'idée de Dieu, que pour lui reprocher qu'il se contredit. *Donc*, dit-il, *je me contredis; puisque j'ai dit ailleurs, qu'on ne voit point Dieu par une idée qui le représente? L'admirable & l'équitable conséquence!* Comme si c'étoit moi qui l'avois tirée, & qu'on ne lui pût pas dire : *L'admirable & équitable procédé, d'imposer à son adversaire le contrai-*

re de ce qu'il a fait! Ce qu'il pouvoit dire de plus raisonnable étoit, de témoigner qu'il me savoit gré de la bonne intention que j'avois eue, mais qu'il n'approuvoit pas la maniere dont j'avois tâché de l'exempter de contradiction. VII. Cl. N°. VI.

Car comme il s'est engagé à regarder comme une erreur, que nos perceptions soient représentatives de leurs objets, & plus encore, qu'étant finies, elles puissent représenter l'infini; & que d'ailleurs il est clair, que ce qu'on appelle *l'idée* d'un objet, en doit être représentatif, il ne peut souffrir que j'aie supposé, qu'il pouvoit avoir pris *l'idée de Dieu* pour la *perception de Dieu*, lorsqu'il a parlé de l'idée que tous les hommes ont de Dieu, & qu'il a dit, que c'étoit de cette idée qu'on pouvoit tirer *la plus belle preuve de son existence.* Mais il s'obstine à dire, que, dans ces endroits là même, il n'a point pris le mot d'*idée* pour perception. C'est ce qu'il soutient dans la page 289, je ne dirai pas clairement; car c'est par un discours assez confus & & assez brouillé, mais qu'on ne laisse pas de bien entendre, quand on est accoutumé à son langage mystérieux, & qu'on se donne la peine de le démêler.

" M. Arnauld ne doit-il pas juger, que je prends quelquefois le mot d'*idée* généralement, pour ce qui est l'objet immédiat de l'esprit quand on pense? Je veux néanmoins qu'on voie l'infini, qu'on connoisse Dieu par une *idée*; mais certainement, cette *idée* sera Dieu même, car il n'y a point d'autre *idée* de Dieu, que son *Verbe*. Le Fils de Dieu est l'expression & la ressemblance parfaite de son Pere. Je veux bien qu'on voie Dieu, ou l'infini, par une idée, mais par une idée qui lui soit consubstantielle; une idée qui renferme toute sa substance, une idée qui ne représente point l'être divin en tant qu'il peut être participé imparfaitement par ses créatures. Enfin je nie qu'on puisse voir l'incréé, l'infini, l'être universel, dans un être créé, fini, particulier: en un mot, dans quelque chose qui ne le renferme pas. Je veux qu'on voie l'infini dans la raison universelle; mais non pas dans les modalités de l'ame, ni dans aucune idée particuliere & finie". Rép. p. 289.

C'est avoir bien envie de faire le mystique, que de le faire si mal-à-propos. Car à quoi revient, je vous prie, de parler du Verbe divin, & d'assurer, *qu'il n'y a point d'autre idée de Dieu que son Verbe*, & qu'on ne sauroit voir Dieu *que par cette idée*, *qui lui est consubstantielle*, & *qui renferme toute sa substance*, lorsqu'il s'agit de l'idée que tous les hommes trouvent en eux, & de laquelle ceux qui ne le connoîtroient pas encore, peuvent tirer, en s'y appliquant, la plus belle preuve de son existence? Est-ce qu'il prétend, que cette *belle preuve*

VII. Cl. N°. VI. *de l'existence de Dieu*, *qui suppose le moins de choses*, suppose néanmoins, que l'on connoisse le mystere de la Trinité, & que l'on sache que Dieu *n'a point d'autre idée que celle qui lui est consubstantielle*; & que c'est par cette idée que l'on peut prouver évidemment que Dieu existe, à ceux qui seroient assez malheureux pour en douter? On voit assez combien tout cela est absurde: je n'ai pas besoin de le représenter davantage. Et ainsi, retranchant tout cela, comme étant, à l'égard du sujet dont il s'agit, un des plus étranges égarements que l'on puisse concevoir, il ne reste qu'à le désabuser, s'il y a moyen, de cette fausse pensée, *que nos perceptions ne sont point représentatives de leurs objets*, & en particulier, *qu'une perception finie ne sauroit être la représentation formelle de l'être infini*, & à montrer ensuite (ce que je réserve pour l'Exemple suivant) que, si l'un & l'autre n'étoit véritable, ce seroit le dessein du monde le plus vain, de vouloir démontrer l'existence de Dieu, par l'idée de l'être parfait.

Il semble, que, pour le premier, on n'a rien à ajouter à ce que je vous en ai écrit dans la Lettre qui sert comme de Préface à cette *Défense*. Néanmoins il m'est venu depuis quelques pensées sur ce sujet, qui, mettant cette vérité dans un autre jour, la pourront peut-être faire encore mieux comprendre à tout le monde.

Pour peu qu'on y fasse d'attention, on reconnoîtra qu'il est des mots de *représenter*, *représentatifs*, *représentation*, comme de ceux de *sain* & de *santé*, qui conviennent à diverses choses par *analogie*: ce qui fait que les Philosophes les appellent *analogues*, & non par une même raison, comme ceux qu'ils appellent *univoques*. Cette analogie consiste en ce que *sain*, se dit proprement & premiérement du corps de l'homme, ou de quelque autre animal, & qu'on ne laisse pas de l'appliquer à d'autres choses; mais par rapport à la *santé* de l'homme: comme quand on dit, que des aliments sont *sains*, & qu'un air est *sain*, parce qu'ils servent à rétablir ou à conserver la santé, & que d'autres choses sont appellées *saines*, parce que ce sont des marques de santé.

Je dis donc qu'il en est de même des mots de *représenter*, *représentatif*, *représentation*. Car si on y prend bien garde, ces mots ne conviennent proprement & premiérement, qu'aux *perceptions* de l'esprit, qui sont *les représentations formelles de leurs objets*, & ce n'est que par rapport à nos *perceptions* que les autres choses, comme les tableaux, les images, les mots, les caracteres de l'écriture, sont dits *représenter*, ou sont appellés *représentatifs*.

On

On le comprendra ſans peine avec un peu d'attention. Le tableau du Roi Louis XIV ſera ſi bien fait que l'on voudra, il ne repréſentera rien, ſi perſonne ne le regarde. Et comment repréſentera-t-il ſi on le regarde? Cela ne pourra être qu'en réveillant l'idée ou la perception du Roi, en ceux qui auront déja cette perception, ou étant cauſe qu'ils l'auront la premiere fois, s'ils ne l'avoient point encore, quand ceux qui leur montrent ce portrait les avertiſſent, que c'eſt le portrait de ce Prince. Mais s'il tomboit entre les mains de perſonnes qui n'en auroient jamais entendu parler; comme ſi le vaiſſeau dans lequel il ſeroit, faiſoit naufrage aux terres auſtrales, il ne pourroit du tout repréſenter aux peuples de ces pays-là, qu'un homme en général, parce qu'ils en ont la perception, que ce portrait réveilleroit; mais non ce Roi en particulier, dont ils n'auroient jamais entendu parler : d'où il s'enſuit, qu'un portrait (& il en eſt de même des images & de tous les autres ſignes de cette nature) n'eſt *repréſentatif*, que comme un aliment eſt *ſain*, par rapport à nos perceptions, qui ſont la repréſentation formelle de tout ce que nous connoiſſons, qu'il nous donne occaſion d'avoir, comme des aliments ſont *ſains*, parce qu'ils nous ſervent à entretenir, ou à rétablir notre ſanté. VII. Cl. N°. VI.

Cela ſe voit encore mieux dans les ſignes d'inſtitution, tels que ſont les mots & les caracteres d'écriture ; étant plus clair que le jour, qu'ils ne peuvent être *ſignificatifs* ou *repréſentatifs*, que par rapport à nos perceptions, qu'ils réveillent. Car que l'on prononce le mot de *Godt* devant un homme qui ne ſait point d'allemand, ce ne lui ſera qu'un ſon, qui ne ſera, à ſon égard, ſignificatif ou repréſentatif de quoi que ce ſoit; parce qu'il n'aura point de rapport ni de liaiſon avec les perceptions qu'il a dans l'eſprit. Mais ſi on le prononce devant un Allemand, ce ſon lui ſera repréſentatif de Dieu ; parce que l'uſage de la langue qu'il ſait, en a joint le ſentiment avec la perception qu'il a de Dieu.

C'eſt de quoi on n'a point douté avant les Méditatifs. Ariſtote le propoſe dans un de ſes livres de Logique, comme une choſe dont tous les hommes conviennent; & S. Thomas le rapporte de ce Philoſophe, en ces termes, dans le premier Article de la Queſ. 13 de ſa premiere partie : *Selon le Philoſophe*, dit-il, *les paroles ſont les ſignes de nos perceptions, comme nos perceptions ſont les repréſentations des choſes : ce qui fait voir, que les mots ne peuvent ſignifier les choſes que par l'entremiſe des perceptions que nous en avons dans l'eſprit.* D'où il s'enſuit, que les paroles ne ſont point d'elles-mêmes repréſentatives des choſes qu'elles ſignifient par l'inſtitution des hommes; mais que c'eſt ſeulement parce que cette inſtitution a fait, que le ſon de ces paro-

VII. Cl. les se joint dans notre esprit, lorsque nous les entendons prononcer, N°. VI. avec de certaines perceptions, qui sont les représentations formelles de ces choses là.

Toute cette question de S. Thomas, qui est *des noms divins*, est fondée sur ce principe, qu'il y répete plusieurs fois. Et l'Auteur de l'Art de penser, n'a cru rien dire qui ne lui fût commun avec tous les Philosophes, lorsqu'il a expliqué, en ces termes, ce qu'il falloit entendre par ce qu'on appelle *idée*, qui, étant joint au son des paroles, fait qu'elles sont significatives. *Lorsque nous parlons des Idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie; mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité, que nous concevons une chose, de quelque maniere que nous la concevions. D'où il s'ensuit, que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous en avons en nous l'idée de la chose, que nous signifions par nos paroles, quoique cette idée soit quelquefois plus claire & plus distincte, & quelquefois plus obscure & plus confuse, comme nous expliquerons plus bas: car il y auroit de la contradiction entre dire, que je sais ce que je dis en prononçant un mot, & que néanmoins je ne conçois rien, en le prononçant, que le son même du mot.*

Or, cela étant ainsi de toutes les choses distinguées des perceptions qu'on nomme *représentatives*; tableaux, images, parole, écriture & autres signes semblables, n'y ayant rien de représentatif en tout cela, que par rapport à nos perceptions, par lesquelles seules les choses peuvent être *présentes* à notre esprit, d'où vient le mot de *représenter*, pourquoi ne seroit-ce pas la même chose de ces *êtres représentatifs*, qu'on voudroit tellement nous substituer aux véritables idées, qui sont les perceptions, que l'on voudroit même que ces dernieres ne fussent plus représentatives, qui est la même chose, que si l'on disoit, qu'il n'y a de santé que dans l'air & dans les aliments, & que ce n'est point l'homme que l'on doit appeller *sain?*

Ce n'est pas, dit-on, ma perception qui me représente le soleil, quand je pense au soleil; c'est un être représentatif, distingué de ma perception, intimément uni à mon ame, qui est *l'idée archétype du soleil.* Mais ce prétendu *archétype du soleil*, pourra-t-il me le représenter autrement, que comme le tableau du Roi me représente le Roi? On ne voit pas que ce puisse être d'une autre maniere. Ce sera donc en contribuant à ce que j'aie la perception du soleil, sans laquelle il ne seroit pas possible que le soleil me fût représenté par son être représentatif, & avec laquelle il seroit impossible qu'il ne me fût pas représenté,

puisque c'est assurément nos perceptions qui nous rendent les choses présentes à notre esprit. VII. Cl. N°. VI.

Il faut, de plus, considérer, qu'appellant A, l'être représentatif du soleil, & le soleil B, afin qu'A me soit représentatif, il faut que je n'aie pas seulement la perception d'A, mais que j'aie aussi celle de B, & que celle d'A me soit un degré pour l'avoir. Car si mon esprit ne voyoit qu'A, sans passer de la vue d'A à celle de B, je ne verrois A, que comme une chose absolue, & non comme un signe représentatif de B; puisque la définition célebre, qu'a donnée S. Augustin du signe sensible, se peut appliquer à toutes les autres sortes de signes. *Signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in cognitionem venire.* Nous ne pouvons donc rien connoître comme représentatif, que nous ne connoissions en même temps ce dont il est représentatif : c'est pourquoi si je connoissois A, sans connoître B, je ne connoitrois pas A, comme un signe, mais comme une chose, selon la différence que S. Augustin met *entre les choses & les signes : inter res & signa.* Supposons, par exemple, qu'une personne qui ne sait pas seulement lire l'arabe, trouve un livre arabe parfaitement bien écrit, il se pourra plaire à voir ces caracteres si délicatement formés ; mais alors il les verra, non comme des *signes*, mais comme des *choses*; parce que la vue de ces caracteres ne sera pas jointe, dans son esprit, ni à la perception des sons, dont ils font des marques pour ceux qui savent lire l'arabe, ni à celle des choses, aux idées desquelles l'usage de cette langue à joint ces sons & ces caracteres.

Rien n'est donc plus faux, en toute maniere, que la Philosophie des fausses Idées. Car, après avoir dit en général, que nous avons besoin d'un être représentatif pour voir le soleil, quand se vient à expliquer en particulier comme nous le voyons, on ne veut plus que la perception de cet être représentatif nous mene à celle du soleil; mais on prétend que nous ne voyons que l'être représentatif, sans voir le soleil: ce qui est visiblement ôter, à ce prétendu *être représentatif*, la qualité de *représentatif*, comme je le viens de montrer, & nous ôter toute espérance de connoître les ouvrages de Dieu; parce qu'après nous avoir promis de nous apprendre comment nous les connoissons, cette promesse se termine à nous dire, que nous ne devons point nous attendre de les connoître; *parce qu'ils ne peuvent être l'objet de nos connoissances.*

Il est donc vrai, que, selon cette Philosophie, les modifications de notre ame, qui sont nos perceptions, ne sont point représentatives des ouvrages de Dieu; parce que, ne les voyant point, nous n'en

VII. Cl. N°. VI.

avons point de perception. Mais puiſque ce ſont leurs *êtres repréſentatifs*, que nous appercevons au lieu d'eux, il faut donc que nous ayions la perception de ces êtres repréſentatifs. Car appercevoir une choſe, en avoir la perception, & ſe la repréſenter à l'eſprit, ſont la même choſe.

Mais on peut tirer de-là quelques ſuites fort bizarres. La premiere eſt; que, ſelon cette Philoſophie, on ne voit rien par *idées*; c'eſt-à-dire, par des *êtres repréſentatifs* : car on ne voit point par des êtres repréſentatifs ce qu'on ne voit pas; ce ne peut être que ce que l'on voit. Or quand on regarde les corps que Dieu a créés on ne les voit point: on ne voit que des parties de l'étendue intelligible infinie. Ce ſont donc ces parties de l'étendue intelligible que l'on devroit voir par des êtres repréſentatifs, afin que l'on pût dire, que l'on voit quelque choſe par des êtres repréſentatifs. Or on ne les voit point en cette maniere : on les voit en elles-mêmes, puiſqu'on ne nous dit point, que, pour les voir, on ait beſoin d'êtres repréſentatifs, diſtingués de notre perception, qui nous les repréſentent.

La ſeconde ſuite eſt; que ces parties de l'étendue intelligible ont beau être intimément & ſubſtantiellement unies à notre ame, elles ne ſont objectivement préſentes à notre eſprit, que quand nous les appercevons; & ainſi c'eſt notre perception qui eſt la cauſe formelle de ce qu'elles ſont préſentes à notre eſprit : ce qui eſt la même choſe, que de dire, qu'elle en eſt la repréſentation formelle; comme c'eſt la même choſe de dire, que le mouvement eſt la cauſe formelle de ce qu'un corps eſt transféré d'un lieu à un autre, & de dire, qu'il en eſt la tranſlation formelle. Et par conſéquent, on ne peut nier raiſonnablement, que nos perceptions ne ſoient formellement repréſentatives des parties de l'étendue intelligible infinie, ſi ce ſont ces parties que nous voyons en croyant voir les corps.

La troiſieme ſuite eſt; que nos perceptions ſont donc repréſentatives de Dieu; puiſque l'on nous dit, que c'eſt Dieu que nous voyons en voyant ces parties de l'étendue intelligible infinie, parce que cette étendue eſt Dieu. Et ainſi, au lieu que c'eſt de Dieu principalement qu'on prétend que nos perceptions ne peuvent être repréſentatives, il ſe trouvera, par une ſuite des paradoxes de cette Philoſophie hétéroclite, qu'elles ne ſont repréſentatives que de Dieu, au moins à l'égard des connoiſſances qu'elle appelle claires.

Mais on n'a pas beſoin de ces viſions pour être aſſuré que nos perceptions, quoique finies, peuvent être repréſentatives de l'être infini. Si cela n'étoit nous ſerions incapables de connoître Dieu : car nous

ne pouvons connoître Dieu, ni penser à Dieu, sans avoir la perception de Dieu; & il faut bien que cette perception soit représentative de Dieu, puisqu'elle ne seroit pas perception de Dieu, si elle n'étoit la cause formelle de ce que Dieu est présent à notre esprit; ou, ce qui est la même chose, si elle n'étoit la représentation formelle de Dieu. VII. Cl. N°. VI.

Et pour ce qui est de la difficulté que le fini ne peut représenter l'infini, ç'a été une objection qu'on a faite plusieurs fois à M. Descartes, & en diverses manieres: comme quand on lui a dit, dans les secondes Objections, *que Dieu étoit inconcevable, & qu'ainsi on ne pouvoit avoir l'idée de Dieu.* A quoi il répond, *que, quand on dit que Dieu est inconcevable, cela s'entend d'une pleine & entiere conception, qui comprenne & embrasse parfaitement tout ce qui est en lui, & non pas de cette médiocre & imparfaite, qui est en nous, laquelle néanmoins suffit pour connoître qu'il existe.*

On lui a dit d'autrefois; *que l'esprit humain n'étant pas capable de concevoir l'infinité, il ne pouvoit aussi avoir ni se figurer une idée qui représente une chose infinie.* A quoi il répond (en prenant, comme il fait toujours, le mot d'idée pour perception).

(*a*). *Que c'est ne mettre point de différence entre l'*INTELLECTION, *conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun connoît assez en soi-même avoir de l'infini, & la* CONCEPTION PARFAITE ET ENTIERE DES CHOSES (*c'est-à-dire, qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles*) *qui est telle, que personne n'en eut jamais, non seulement de l'infini, mais même aussi, peut-être, d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit.*

Enfin, on lui a fait en même temps ces deux objections. L'une; *qu'il y a bien des gens qui ne trouvent point en eux l'idée de Dieu.* L'autre; *que si on avoit l'idée de Dieu on le comprendroit.* Et il répond à la premiere (ce qui fait bien voir qu'il prend le mot d'idée pour perception) (*b*) *que, si on n'avoit aucune idée de Dieu; c'est-à-dire, aucune perception qui réponde à la signification du mot de Dieu, on auroit beau dire qu'on croit que Dieu est, ce seroit la même chose que si on disoit que* RIEN *est.* Et il répond à la seconde: *Que c'est sans fondement que l'on dit, que si on avoit l'idée de Dieu on le comprendroit: car, à cause que le mot de comprendre signifie quelque limitation, un esprit fini ne sauroit comprendre Dieu qui est infini; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'apperçoive*, & qu'ainsi la perception qu'il en a, ne soit la représenta-

(*a*) Réponse aux cinquiemes Objections sur la troisieme Méditation, nombre 4.
(*b*) Dans la Réponse aux Objections tirées du livre des Instances.

VII. Cl. N°. VI. tion formelle de l'être infini, quoique ce n'en soit qu'une représentation fort imparfaite.

Mais cette objection est si peu de chose, que l'Auteur de la Recherche la Vérité, qui la fait valoir en quelques endroits, la résout très-bien en d'autres, en suivant M. Descartes : comme quand il dit en la page 201 ; que *la plus belle preuve de l'existence de Dieu est l'idée que nous avons de l'infini : car il est constant*, ajoute-t-il : *que l'esprit apperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas ; & qu'il a une idée très-distincte de Dieu.* Or que peut signifier une idée très-distincte de Dieu, sinon, une perception très-distincte de Dieu ? Ce qui paroît encore en ce qu'il ajoute : *non seulement l'esprit à l'idée de l'infini ; il l'a même avant celle du fini : car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais, afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette* NOTION *générale de l'être* (ce qu'il avoit appellé auparavant *l'idée de l'être infini*) *laquelle, par conséquent, doit précéder.* Il prend donc pour la même chose *notion* & *idée.* Or on ne peut douter que *notion* & *perception* ne soient aussi la même chose. Il a donc entendu, dans ce passage, par l'idée de Dieu & de l'infini, la perception de Dieu & de l'infini, quoiqu'il fasse tout ce qu'il peut dans ce XXIV Chapitre de sa Réponse, pour n'en pas demeurer d'accord, & qu'il se résolve de ruiner la plus belle démonstration de l'existence de Dieu, plutôt que de l'avouer. C'est ce qui nous reste encore à traiter, & ce que j'ai réservé pour l'Exemple suivant.

Seizieme Exemple.

Que sa fausse notion des Idées, & ce qu'il assure, que rien de créé ne peut être l'idée de Dieu, ruine la preuve de l'existence de Dieu, qu'il a avoué lui-même être la plus belle.

Quand j'ai dit, que l'Auteur de la Recherche de la Vérité ruine la plus belle démonstration de l'existence de Dieu, en soutenant, *que rien de créé ne pouvoit être l'idée de l'être infiniment parfait.* Il n'a pu ignorer, que j'ai entendu, par cette démonstration, la premiere des trois de M. Descartes, que voici.

Ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qu'on a d'une chose, en peut être affirmé avec vérité. Or l'on voit clairement, que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée que l'on a de l'être infiniment parfait, qui est ce que tout le monde entend par le

mot de Dieu. Donc on peut affirmer avec vérité, que Dieu, ou l'être parfait, existe nécessairement. VII. Cl. N°. VI.

On peut voir cette démonstration dans la cinquieme Méditation de M. Descartes, où il la propose la premiere fois; dans les Réponses aux premieres & secondes Objections, où il la soutient dans la fin de la Réponse aux secondes, où il l'a réduite à l'ordre des Géometres, & dans la premiere partie des Principes de sa Philosophie, art. 14, qui a pour titre à la marge *: qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu, de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en* LA NOTION *que nous avons de lui.* Or, en conférant ensemble ces divers endroits, on voit manifestement, qu'il a toujours pris, dans cette démonstration, idée, notion, perception, pour la même chose; se servant tantôt de l'un & tantôt de l'autre, & joignant quelquefois ensemble *idée & notion :* d'où il s'ensuit, qu'il a cru, que le fondement cette démonstration étoit, que quelque chose de créé peut être l'idée de Dieu*;* puisque sûrement il n'a pas supposé, que nous puissions avoir des perceptions incréées de Dieu.

Voilà à quoi votre ami avoit à répondre; mais comme il a bien vu que cela étoit clair & indubitable, il a eu recours à son adresse ordinaire, qui est, de donner le change, en proposant infidellement les objections qu'on lui fait. Il faut l'entendre parler avec sa confiance ordinaire en la page 290.

L'Auteur. *A l'égard de la preuve de l'existence de Dieu; à quoi, je vous prie, pense M. Arnauld, lorsqu'il dit, qu'il semble que ce sentiment, qu'on ne peut voir Dieu qu'en lui-même, ruine ce que j'ai conclu à l'égard de son existence?*

Rép. Mais à quoi, je vous prie, pense votre ami, de rapporter avec si peu de sincérité les objections qu'on lui fait. Car 1°. ce que j'ai repris dans sa doctrine, & ce qui a été le fondement de l'objection, n'est point qu'on ne peut voir Dieu qu'en lui-même: ce qui veut dire, selon lui, que, pour connoître Dieu, on n'a pas besoin d'un être représentatif, distingué de la perception que l'on a de Dieu. Cela est très-vrai, & ce n'est point à cela qu'on a trouvé à redire, mais à ce qu'il a dit, qu'on ne peut concevoir que l'idée de Dieu soit quelque chose de créé. 2°. On n'a point prétendu que cette proposition, *l'idée de Dieu ne peut être quelque chose de créé*, ruinât toutes sortes de démonstrations de l'existence de Dieu; mais seulement celle qui est tirée de l'idée de Dieu, en prenant ce mot d'idée pour perception, *comme l'a pris M. Descartes* (ce sont mes propres paroles en la page 337) *dans cette démonstration de l'existence de Dieu*,

VII. Cl. N°. VI. *que cet Auteur a eu en vue, quand il dit, que c'est la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & celle qui suppose le moins de choses.* Il n'a eu garde de rapporter ces paroles, parce qu'elles eussent découvert la tromperie qu'il vouloit faire, en substituant une démonstration de sa façon, à celle de M. Descartes, dont on auroit vu qu'il s'agissoit, & à laquelle la sienne ressemble comme un singe fort lait ressemble à un fort bel homme.

L'Auteur. *Voici, Monsieur, comme j'ai conclu ma preuve de l'existence de Dieu dans la Recherche de la Vérité, Livre* IV, Chapitre XI.

Rép. Préparons-nous donc à entendre cette belle démonstration, & prenons garde sur-tout, si elle a les trois conditions de celle que j'ai prétendu qu'il ruinoit par ce paradoxe, que *l'idée Dieu ne peut être quelque chose de créé.* L'une; *qu'elle est prise de l'idée de Dieu.* L'autre; *que c'est la plus belle de toutes celles qu'on peut donner de l'existence de Dieu.* La derniere; *que c'est celle qui suppose le moins de choses.*

Rép. p. 291. L'Auteur *Lorsqu'on voit une créature, on ne la voit en elle-même, ni par elle-même : car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le III Livre, que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature, sans en voir l'existence : on peut voir en Dieu ce qui la représente, sans qu'elle existe. C'est à cause de cela, que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit, afin qu'on la voie. Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait : on ne le peut voir qu'en lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe : on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence : on ne le peut voir simplement comme un être possible : rien ne le comprend; & si on y pense, il faut qu'il soit.*

Rép. On voit assez d'abord que cette prétendue démonstration est si confuse, qu'elle n'a garde d'être la plus belle de celles qu'on peut donner de l'existence de Dieu.

On peut remarquer de plus, qu'il n'y est pas dit un mot de *l'idée de Dieu*, & qu'on y fait plutôt entendre, que nous n'avons point d'idée de Dieu, en ce qu'il y est dit, *qu'il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini.* Ce n'est donc pas là, la démonstration que j'ai prétendu qu'il ruinoit par sa doctrine des Idées, puisque celle là doit être tirée de l'idée de Dieu.

Remarquez enfin combien de choses suppose cette prétendue démonstration, afin que vous jugiez par là, si c'est celle *qui suppose le moins*

moins de choses. Elle suppose qu'on ne voit point une créature en elle-même; mais qu'on ne la voit que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent; c'est-à-dire, qu'elle suppose ces étranges paradoxes, qu'on ne voit point le soleil en lui-même; mais qu'au lieu du soleil qu'on regarde, on voit un soleil intelligible, qui est une partie quelconque de l'étendue intelligible infinie, que Dieu renferme. Où en seroit-on, si, pour prouver à un Athée qu'il y a un Dieu, il falloit auparavant lui avoir prouvé toutes ces folies? VII. Cl. N°. VI.

Elle suppose, que ce qui montre que l'existence n'est point renfermée dans l'idée qui représente une créature, c'est qu'il n'est point nécessaire qu'elle existe afin qu'on la voie en Dieu: ce qui n'est pas vrai pour plusieurs raisons.

Car 1°. Si on ne voit, comme le croient les Méditatifs, qu'un soleil intelligible quand on regarde un soleil matériel, on ne peut rien juger du soleil matériel, puisque cet Auteur reconnoît en un autre endroit, *que nos jugements ne doivent pas aller plus loin que nos perceptions.* Or nous n'appercevons point le soleil matériel; nous n'en pouvons donc rien juger.

2°. Ce que nous voyons au lieu du soleil matériel, qui est une partie de l'étendue intelligible, a une existence nécessaire, puisque c'est Dieu même. Comment donc cela nous pourroit-il faire juger que le soleil matériel, au lieu duquel nous voyons cette partie de l'étendue intelligible, n'a point d'existence nécessaire?

3°. Si la raison qui nous fait juger qu'une créature n'a pas une existence nécessaire, est, que nous la voyons en Dieu, nous pourrions donc douter, si notre ame, & les ames des autres hommes, n'ont point d'existence nécessaire; puisque nous ne les voyons point en Dieu. Ce n'est donc pas cette vision chimérique des créatures en Dieu, qui nous fait juger qu'elles n'ont point d'existence nécessaire; mais c'est, comme l'a remarqué M. Descartes, parce que, faisant réflexion sur la perception que nous en avons, nous concevons seulement qu'elles peuvent exister; mais nous ne concevons pas qu'il soit nécessaire que l'existence actuelle soit jointe avec leurs autres propriétés.

Cette prétendue démonstration suppose, en troisieme lieu, qu'il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini: ce qui, loin de nous servir à démontrer l'existence de Dieu par l'idée que nous en avons, feroit juger, au contraire, à celui qui en seroit persuadé, que nous ne pouvons avoir l'idée de Dieu, comme l'ont objecté à M. Descar-

VII. Cl. tes, tous ceux qui ont combattu ses démonstrations de l'existence de
N°. VI. Dieu par l'idée de Dieu.

Jugez après cela, Monsieur, si c'est là la démonstration qu'on a prétendu qu'il ruinoit par la doctrine des Idées, & si elle a les conditions que celle-là doit avoir; d'être tirée de l'idée de Dieu; d'être la plus belle de celles qu'on puisse donner de son existence, & d'être celle qui suppose le moins de choses.

On dira peut-être, qu'il est vrai qu'elle suppose beaucoup de choses, & peu croyables; mais que l'Auteur a pu croire de bonne foi, que c'étoit celle qu'on l'accusoit de ruiner, parce qu'il n'en a point connu d'autre, qui suppose moins de choses.

Mais c'est ce qu'on ne sauroit dire. Car, deux pages auparavant, dans ce même Chapitre XI du IV Livre, il propose lui-même la démonstration de M. Descartes, de l'existence de Dieu par l'idée de Dieu, dans les mêmes termes que ce Philosophe; & il répond comme lui aux objections qu'on fait contre. C'est donc peu sincérement qu'il nous est venu substituer une autre démonstration en la place de celle-là, lorsqu'il avoit à montrer, qu'il ne ruinoit pas celle-là par sa fausse prétention, *que rien de créé ne peut être l'idée de Dieu.* Il ne faut donc que rapporter ce qu'il dit sur ce sujet en la page 263.

" Après avoir montré que cet axiome métaphysique, que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée *qui la représente*, est assurément le premier de tous les axiomes, & le fondement de toutes les connoissances claires & évidentes". Il s'en sert comme M. Descartes, pour prouver l'existence de Dieu, en y joignant d'autres choses, qui se prouvent aussi par ce premier principe.

On doit, dit-il, *attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. Or on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée que l'on a du tout, que dans l'idée que l'on a de sa partie : Que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre : l'existence impossible, dans l'idée d'une montagne sans vallée, & l'existence nécessaire, dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout est plus grand que sa partie : Donc une montagne de marbre peut exister : Donc une montagne sans vallée ne peut exister : Donc Dieu, ou l'être infiniment parfait existe nécessairement.*

Voilà la démonstration que j'ai prétendu qu'il ruinoit par sa doctrine des Idées. Pourquoi donc nous en a-t-il substitué une autre, aussi méchante que celle-là est bonne? Mais rien n'est plus facile que de

montrer, qu'autant qu'elle est bonne, en y prenant le mot d'idée pour perception, & l'idée de Dieu pour la perception que nous avons de Dieu, comme l'a toujours pris M. Descartes, autant est-elle méchante, en prenant le même mot d'idée pour un être représentatif, distingué des perceptions. Car il ne faut que mettre l'un de ces mots comme l'explication de l'autre, pour voir ce qu'on pourra conclure de l'axiome général. VII. Cl. N°. VI.

On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être efermé dans l'idée de cette chose; c'est-à-dire, non dans la perception que nous en avons, mais dans l'être représentatif dont nous avons besoin pour la connoître. Or nous n'avons point d'idée, c'est-à-dire, d'être représentatif de Dieu. Donc cet axiome ne peut servir pour attribuer quelque chose à Dieu.

Mais dira-t-on, je puis regarder comme l'idée de Dieu, Dieu intimément uni à mon ame, & me servant par-là d'être représentatif à l'égard de lui-même. Je le veux bien; remettons donc la mineure selon cela.

Or Dieu, intimément uni à mon ame, & me servant par-là d'être représentatif, enferme en soi une existence nécessaire. Donc je puis attribuer à Dieu, avec vérité, l'existence nécessaire.

Sans parler de la majeure; c'est-à-dire, de l'axiome général, à qui l'être représentatif, substitué en la place d'idée, fait perdre toute son évidence & sa clarté, je soutiens, qu'on ne peut considérer la mineure avec quelque attention, qu'on ne trouve que cet argument est un pur sophisme; parce que l'on suppose, dans cette mineure, que Dieu existe, qui est ce qu'on doit prouver, & ce qui, par conséquent, ne doit être que dans la conclusion. Car on me fait supposer dans cette mineure, que Dieu est intimément uni à mon ame; puisque c'est Dieu, intimément uni à mon ame, que l'on veut qui renferme l'existence nécessaire. Or Dieu ne sauroit être intimément uni à mon ame qu'il n'existe. On suppose donc qu'il existe, avant que de conclure qu'il existe: ce qui est une des plus vicieuses manieres de raisonner, qui s'appelle dans l'Ecole *pétition de principe.*

Il n'en est pas de même de la mineure de M. Descartes, qui ne contient que ces mots: *Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur*: Or l'existence nécessaire est renfermée dans la perception que nous avons de Dieu. Car cela ne veut dire autre chose, sinon, que quand nous faisons réflexion sur ce que nous comprenons quand nous entendons prononcer ces mots, *l'être infiniment parfait*, ou *le plus parfait de [illegible]* [illegible] nous

VII. Cl. trouvons que l'existence nécessaire est renfermée, non réellement,
N°. VI. mais objectivement, dans la perception que ces mots réveillent en nous, de l'être infiniment parfait; parce qu'il est plus parfait d'exister que de ne pas exister, & d'exister nécessairement, que d'exister contingemment. Et c'est de-là que nous concluons, en vertu de l'axiome qui fait la majeure de cet argument, que nous pouvons affirmer avec vérité, que Dieu existe nécessairement; parce que la majeure est : tout ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée, ou la notion, ou la perception d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.

Nous pouvons de plus remarquer, qu'une des choses que l'Auteur a joint à l'existence de Dieu, comme pouvant être prouvée par le même axiome général, qui est, *qu'une montagne sans vallée ne peut exister*, fait voir manifestement, que le mot d'*idée*, dans la majeure & dans la mineure de cette démonstration, doit être pris pour la perception de l'esprit. Car, quand on dit, dans la mineure, *que l'on conçoit clairement, que l'existence impossible est contenue dans l'idée d'une montagne sans vallée*; au lieu *que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre*, le mot d'*idée*, au regard de la montagne sans vallée, ne peut avoir rapport qu'à nos perceptions; ne pouvant signifier autre chose, sinon, la jonction de deux idées ou de deux perceptions, l'une positive, *de la montagne*, & l'autre négative, *de la vallée*, que l'on conçoit clairement ne se pouvoir allier ensemble, parce que l'une détruit l'autre; & c'est ce qui fait que l'on dit, que l'existence impossible est contenue dans cette idée complexe, pour parler ainsi, d'une montagne sans vallée : au lieu que les deux idées ou perceptions, de *montagne & de marbre*, se pouvant allier ensemble, parce qu'elles n'ont rien d'incompatible, de-là vient aussi, que l'on conçoit clairement, que l'existence possible est renfermée dans l'idée complexe *de montagne de marbre*. Or le mot d'*idée* doit être pris dans la majeure, qui est l'axiome général, au même sens que dans ces deux mineures; parce qu'autrement ce seroit un argument à quatre termes, qui ne vaudroit rien, & par conséquent, le mot d'idée de Dieu, dans la derniere de ces quatre mineures, doit être pris aussi pour la perception que nous avons de l'être parfait: ce qui ne pourroit pas être, *si rien de créé ne pouvoit être l'idée de Dieu*. Donc j'ai eu raison de dire, que cette proposition; *l'idée de Dieu ne peut être quelque chose de créé*, ruine la plus belle de toutes les preuves de l'existence de Dieu, & celle qui suppose le moins de choses.

Enfin, la même chose paroît par ce qu'il dit d'une objection qu'on a faite plusieurs fois à M. Descartes, contre cette démonstration, qui est, *qu'il y a bien des gens qui tâchent de se persuader, qu'ils n'ont point d'idée d'un être infiniment parfait.* M. Descartes n'a point eu de peine à y satisfaire; car il y répond en un mot, comme j'ai déja remarqué. " Qu'on ne sauroit nier qu'on n'ait quelque idée de Dieu, si ce n'est qu'on dise, qu'on n'entend point ce que signifie ces mots, *la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir;* car c'est ce que les hommes appellent *Dieu* : & que si on n'avoit aucune idée, c'est-à-dire, aucune perception qui réponde à la signification de ce mot *Dieu*, on auroit beau dire qu'on croit que *Dieu* est, ce seroit la même chose que si on disoit, qu'on croit que rien est". VII. Cl. N°. VI.

Mais pour l'Auteur de la Recherche de la Vérité, qui ne veut pas que rien de créé puisse être l'idée de Dieu, je ne sais ce qu'il veut dire, quand il trouve étrange, qu'il y a des gens qui se persuadent qu'ils n'ont pas l'idée de Dieu. Car il faut qu'il entende, par idée d'un être infiniment parfait, non la perception de l'être parfait, mais Dieu même, intimément uni à notre ame, pour lui servir d'être représentatif à l'égard de soi-même; c'est-à-dire, de l'être parfait. Or est-il étrange qu'il y ait des gens qui ne savent pas cela, & sur-tout, que ceux qui douteroient si Dieu est, & à qui l'on voudroit persuader qu'il est par la démonstration dont nous venons de parler, ne demeurassent pas d'accord que Dieu est intimément uni à leur ame; puisque, s'ils en demeuroient d'accord, ils ne douteroient pas que Dieu ne fût, & par conséquent, on n'auroit pas besoin de chercher des preuves pour leur persuader qu'il est?

Dans la même supposition, que c'est Dieu, intimément uni à notre ame, qui est l'idée de Dieu, la réponse qu'il fait à ces gens là n'auroit aucun sens raisonnable. *Je ne sais*, dit-il, *comme ils s'avisent de répondre positivement, lorsqu'on leur demande si un être infiniment parfait est rond ou quarré : car ils devroient dire, qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.* Cela est très-bien dit, en prenant les mots d'idée de l'être parfait, pour la perception de l'être parfait. Car, en effet, si je n'ai point de perception ou de notion de l'être parfait, je ne puis répondre positivement s'il est rond ou quarré. Mais si l'idée de l'être parfait signifie Dieu même, intimément uni à mon ame, comme le veut l'Auteur, lorsqu'il dit, que rien de créé ne peut être l'idée de Dieu, pourquoi seroit-il nécessaire de savoir, que Dieu est intimément uni à mon ame, pour lui servir d'être représentatif, afin de pouvoir répondre positivement,

VII. Cl. N°. VI. que ce que nous concevons comme l'être infiniment parfait, n'est ni rond ni quarré? Ne suffit-il pas, pour cela, de considérer, que ce que nous concevons comme infiniment parfait doit exclure toute imperfection; que la limitation en est une, & qu'être rond ou quarré, est une limitation; & de plus, que rien n'est rond ou quarré que ce qui est corps; que ce qui est corps est étendu; que ce qui est étendu est divisible, & a plusieurs parties différentes les unes des autres: ce qui contient plusieurs imperfections, qu'on ne peut allier avec la perception de l'être infiniment parfait.

Nous voyons dans les Payens mêmes, quoiqu'ils fussent dans une grande ignorance de la divinité, beaucoup de marques de cette impression naturelle, que Dieu devant être conçu comme un être parfait, on ne lui doit attribuer aucune imperfection. C'est ce qui fait que Cicéron, faisant parler Cotta dans le III Livre de la Nature des Dieux, lors même qu'il propose les raisons de douter s'il y a un Dieu, ne laisse pas de supposer, que l'idée de Dieu ne souffre pas qu'on lui attribue rien d'imparfait. Ainsi, réfutant ce qu'avoit dit Balbus, selon les Stoïciens, en faveur de la providence, il la combat par cet argument vulgaire, que, s'il y avoit une providence divine, les méchants ne commettroient pas impunément tant de crimes. *Et vous ne pouvez pas dire*; ajoute-t-il, *que, comme les Rois ne punissent pas tous les méchants, on ne doit pas trouver étrange que les Dieux ne les punissent pas aussi. Ce n'est pas la même chose : car ce seroit une faute aux Rois de ne les pas tous punir, s'ils les connoissoient tous. Mais cette excuse, de l'ignorance, ne peut être alléguée à l'égard de Dieu.* AT DEO *ne excusatio quidem est inscientiæ.* Et pourquoi cela? Sinon, parce qu'il jugeoit que l'ignorance étant une imperfection, elle ne pouvoit être en Dieu, que nous concevons naturellement comme un être tout parfait.

Le même Cotta, voulant prouver que ce n'est pas Dieu qui nous a donné la raison par l'amour qu'il a eu pour nous, puisqu'elle nous est presque toujours plus dommageable qu'utile, par le mauvais usage que nous en faisons, il dit; *qu'on ne peut pas répondre à cela, que c'est l'amour que nous avons pour nos enfants, qui fait que nous leur laissons notre bien, quoiqu'ils en usent souvent très-mal; car cela arrive,* dit-il, *de ce que nous nous trompons, & que nous ne savons pas s'ils en useront bien ou mal: mais Dieu se peut-il tromper?* DEUS *falli qui potuit?* Ce qui vient encore de la même supposition, que ce que l'on conçoit comme très-parfait, ne peut être conçu comme ayant l'imperfection de se tromper. Enfin, il donne pour une maxime certaine,

qu'on doit bannir de la Philoſophie toute opinion qui attribue quelque VII. Cl.
choſe aux Dieux immortels, qui ne ſoit pas digne d'eux. Omnis *igitur* N°. VI.
talis à Philoſophia pellatur error, ut cum de Diis immortalibus diſputamus, dicamus digna Diis immortalibus.

Mais rien n'eſt plus étrange qu'un raiſonnement du même Cotta contre l'exiſtence de Dieu, quoique fondé ſur le même principe, pris de travers. *Comment*, dit-il, *pouvons-nous concevoir Dieu, ne lui pouvant attribuer aucune vertu? Car dirons-nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence conſiſtant dans le choix des biens & des maux, quel beſoin peut avoir Dieu de ce choix, n'étant capable d'aucun mal? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence & de la raiſon? Mais la raiſon & l'intelligence ne nous ſervent à découvrir ce qui nous eſt connu par ce qui eſt inconnu. Or il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La juſtice ne peut être auſſi en Dieu, puiſqu'elle ne regarde que la ſociété des hommes; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer; ni la force, parce qu'il n'eſt ſuſceptible ni de douleur ni de travail, & qu'il n'eſt expoſé à aucun péril. Comment donc pourrions-nous comprendre que ce qui n'auroit ni intelligence ni vertu fût Dieu?*

On voit d'abord qu'il poſe pour un principe certain, qu'on ne peut concevoir Dieu, ſi on ne peut le concevoir comme vertueux; parce que la vertu étant une perfection, il faut néceſſairement qu'elle ſoit dans l'être que nous concevons comme renfermant toutes les perfections. Mais ce qu'il dit pour montrer qu'il ne peut y avoir de vertu en Dieu, eſt un étrange ſophiſme: car il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui ſe trouve dans la vertu humaine ne peut être en Dieu; de ſorte que ce lui eſt une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui eſt caché; c'eſt-à-dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il poſſede tous les biens.

Tout cela prouve que ceux mêmes qui ont douté s'il y avoit une divinité, n'ont pas laiſſé de la concevoir comme un être infiniment parfait; & ainſi ils n'ont pas laiſſé d'avoir l'idée de Dieu: mais cela prouve auſſi, que cette idée de Dieu eſt la perception que nous avons de l'être parfait, & qu'ainſi rien n'eſt plus faux que cette imagination, qu'on fait valoir comme une ſpiritualité ſublime, que l'idée de Dieu ne ſauroit être quelque choſe de créé, & que les modifications de notre ame étant infinies, ne ſauroient être la repréſentation formelle de l'être infini.

VII. Cl.
N°. VI.

Dix-septieme Exemple.

Emportement aussi déraisonnable qu'outrageux, à l'occasion d'un Chapitre auquel il ne daigne pas répondre. Privileges de l'Ecole des Méditatifs.

Son emportement contre moi ; à l'occasion du XXI Chapitre du Livre des Idées, n'est pas moins déraisonnable que celui du XV Exemple, & est encore plus outrageux. Car je ne l'ai point proprement réfuté dans ce Chapitre. J'y ai seulement proposé ce qu'il enseigne *des quatre manieres, dont, selon lui, notre esprit apperçoit* TOUS *les différents objets de sa connoissance.* Et y ayant remarqué trois à quatre choses qui ne m'ont pas paru assez démêlées, je tâche de les éclaircir selon ses principes, sans qu'il y ait le moindre mot de dur ou d'offensant, ni contre sa personne, ni contre sa doctrine. Je prie tous ceux qui liront ceci de lire en même temps ce Chapitre XXI, afin qu'ils se puissent convaincre par eux-mêmes de ce que je dis. Je suis assuré qu'ils jugeront, que l'Auteur de la Réponse n'avoit autre chose à faire sur cela, qu'à approuver les éclaircissements que j'avois donnés à ses paroles, ou à faire voir tranquillement en quoi je les aurois mal expliquées.

Mais ce n'est pas là son air. Il a trouvé à propos de ne rien dire sur ce Chapitre. On ne s'en étonne pas : il en a bien passé d'autres. Mais il a cru, que, pour garder son caractere, il devoit avertir le public de cette omission en me disant des injures. C'est par où il commence son Chapitre XXII.

Je ne crois pas, dit-il, *devoir répondre à M. Arnauld sur son XXI Chapitre, où il prétend faire voir, que je me suis expliqué confusément sur les quatre manieres dont on voit les choses : si ce n'est, que, quand on se met un peu sur le tard à philosopher, on ne prend pas facilement le sens de ceux qui méditent, & que cela même est moralement impossible quand le chagrin est de la partie. Car je n'ai encore vu personne accoutumé à la méditation qui ne conçût distinctement, & sans peine, les quatre manieres dont je dis, dans la Recherche de la Vérité, qu'on peut connoître les choses. Mais il n'y a rien qu'on ne trouve confus quand on n'a pas l'esprit net; & il ne peut rien venir de bon de ceux que nous n'aimons pas, principalement quand l'imagination est excitée, & que les passions sont en mouvement ; car c'est une propriété essentielle aux passions, de répandre leur malignité sur les objets qui les excitent, pour la même raison que les sens attachent aux objets qui les frappent,* les

les qualités sensibles dont ils sont touchés à l'occasion de ces mêmes objets: VII. Cl.
les passions n'ont point de meilleur moyen pour justifier leur déréglement N°. VI.
& leur injustice. Ceux qui auront lu & bien conçu la Recherche de la Vérité, jugeront si j'ai tort de répondre ainsi cavaliérement au XXI Chapitre de M. Arnauld, & si cette réponse ne suffiroit pas même pour les Chapitres qui suivent jusqu'à la fin de son Livre.

Je n'ai rien à repliquer à ces reproches de *chagrin*; d'*esprit confus, qui ne trouve rien de net*; de mauvaise disposition, qui fait croire *qu'il ne vient rien de bon de ceux qu'on n'aime pas*; *d'imagination excitée*; *de passions en mouvement, malignes, déréglées, injustes.* J'admire qu'on soit si fécond en termes injurieux, lorsqu'on n'avoit pas le moindre sujet d'en employer aucun, & je prie Dieu qu'il les lui pardonne.

Mais, laissant là ces invectives sans fondement, qu'on n'apprend point du maître intérieur, je crois devoir examiner tranquillement si le droit que s'attribue l'Ecole des Méditatifs, de se rendre juges de toute la terre, & de traiter de haut en bas tout ceux qu'ils disent n'être pas *accoutumés* à ce qu'ils appellent *méditation*, est bien fondé. Car il paroît que leur dessein est, de se mettre d'abord en possession de ce droit, & je trouve de grands inconvénients à les laisser faire.

On nous dit sérieusement, *que, quand on se met sur le tard à philosopher, on ne prend pas facilement le sens de ceux* QUI MÉDITENT. J'avois cru jusques ici, que rien n'étoit plus louable à un vrai Philosophe, aussi-bien qu'à un bon Orateur, que de se rendre, autant que cela se peut, intelligible à tout le monde : & c'est en quoi l'on peut dire que M. Descartes a excellé. Nos Méditatifs ne sont pas de cet avis : & un de leurs privileges est, de pouvoir parler si obscurément qu'il leur plaira, sans craindre d'en être repris : car le Chef de leur Ecole s'est mis en possession de quereller tous ceux qui ne l'entendent pas, & de leur dire, d'un ton de maître, *qu'il n'y a rien qu'on ne trouve confus quand on n'a pas l'esprit net.*

Il ne suffit pas même, pour les bien entendre, d'avoir naturellement l'esprit net, il faut encore *ne s'être pas mis sur le tard à philosopher.* Nous venons de voir l'établissement de cette maxime. Il la faut bien retenir : elle est remarquable. *Quand on se met un peu sur le tard à philosopher, on ne prend pas facilement le sens de ceux qui méditent.* C'est ce qui leur donne moyen de récuser bien des gens pour juges de leurs ouvrages; car ceux qui n'en peuvent pas bien prendre le sens ne sont pas capables d'en bien juger. Or à qui est-ce qu'ils ne pourront pas opposer cette cause de récusation ; *que, s'étant mis sur le tard à philosopher, ils ne prennent pas bien le sens* DE CEUX QUI MÉDITENT, puisqu'ils

VII. Cl. l'oppofent à une perfonne qui a commencé à philofopher avant peut-
N°. VI. être qu'ils fuffent nés ? Mais, comme ils n'ignorent pas cela, il faut qu'il y ait quelque myftere qui leur ait donné lieu de me faire ce reproche ; & il n'eft pas difficile de le deviner. C'eft qu'ils s'imaginent qu'on ne philofophe pas, fi on ne philofophe à leur mode, en méditant comme eux, & en fuivant leurs principes. Or il eft vrai, que c'eft fur le tard que je me fuis mis à examiner férieufement leurs fublimes Méditations : & en ce fens ils ne fe tromperoient pas dans le fait. Mais, pour la conféquence qu'ils en tirent ; *quand cela eft, on eft fujet à ne pas bien prendre leurs fens*, je ne crois pas que ceux qui auront lu le Livre des Idées en demeurent d'accord : car je ne fais s'ils n'y auront point trouvé la doctrine de ces Philofophes Méditatifs, plus démêlée, plus débarraffée, & plus clairement propofée que dans leurs propres ouvrages. Il ne faut pas s'en étonner : car la difficulté qu'on a de les bien entendre, vient principalement d'un autre de leurs privileges, qui les rend obfcurs fans qu'on ait droit de s'en plaindre, fi on les en croit.

Ce privilege eft, qu'ils fe font mis dans l'efprit, que ce n'étoit pas un défaut à un ouvrage dogmatique d'être rempli de contradictions apparentes. Ils en font quittes pour traiter de malicieux ou d'ignorants ceux qui y trouveroient à redire. C'eft comme en ufe l'Auteur de la Recherche de la Vérité, page 489. *J'ai dit quelquefois, qu'on avoit une idée de l'ame, & quelquefois je l'ai nié. Il eft difficile, & quelquefois ennuyeux & défagréable, de garder dans fes expreffions une exactitude trop rigoureufe. Quand un Auteur ne fe contredit que dans l'efprit de ceux qui fouhaitent qu'il fe contredife, il ne doit pas s'en mettre fort en peine : & s'il vouloit fatisfaire, par des explications ennuyeufes, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques perfonnes pourroit lui oppofer, il feroit un fort méchant livre.*

Après tout, s'il y a des gens de fâcheufe humeur, qui voudroient que l'on parlât plus nettement, & que l'on évitât de fe contredire, quand ce ne feroit qu'en apparence, ils ne s'en étonnent pas, & ne
Rép. p. 2. s'en mettent pas en peine : *car il y a peu de gens*, difent-ils, *qui aient de l'équité & de la pénétration d'efprit ; & les Philofophes font rares.* Ils en appellent donc aux Méditatifs, comme aux fouverains Juges de l'Univers, & ils renvoient bien loin ces mauvais Critiques par cette parole. *Je n'ai encore vu perfonne* ACCOUTUMÉ A LA MÉDITATION, *qui n'ait conçu diftinctement, & fans peine, ce que vous vous imaginez être brouillé.* Et ainfi, c'eft encore un de leurs privileges, de vouloir que l'on s'en tienne, pour ce qui eft de juger de leurs ouvrages, au jugement qu'en

sont ceux de leur Ecole, qui sont accoutumés à la méditation. Ils pré- VII. Cl.
tendent, qu'on en doit demeurer là, & ils ne daignent pas prendre N°. VI.
la peine de dire la moindre chose, pour faire voir qu'il n'y a rien de plus net que ce qu'on a trouvé brouillé. Ceux qui sont *sont accoutumés à la méditation* le conçoivent fort bien : les autres n'ont qu'à se taire. C'est par cette voie, si courte & si abrégée, que l'Auteur de la Réponse croit avoir tellement satisfait à mon XXI Chapitre, sans en combattre, ni même rapporter une seule parole, qu'il ne met pas en doute que tout le monde ne juge, que, non seulement *il n'a pas eu tort d'y répondre ainsi* CAVALIÉREMENT; *mais que cette réponse pourroit suffire pour tous les autres Chapitres, jusques à la fin du Livre des Idées.*

Nous pouvons donc mettre encore entre les privileges des Méditatifs, celui de répondre aux Livres de leurs adversaires, sans toucher, s'il ne leur plaît, aux difficultés qu'on leur propose; & lorsque, par grace, ils en veulent bien dire quelque chose, le faire si *cavaliérement*, que ce qu'on leur avoit objecté demeure dans toute sa force. J'en ferai voir des preuves dans les Exemples suivants, après avoir dit un mot d'un dernier privilege, que j'avois presque oublié, & qui n'est pas moins considérable que les autres.

Ce privilege est, de se faire un langage qui leur est particulier; établir, sur ce langage, des opinions très-fausses, & prendre ensuite ces opinions pour des principes si certains, qu'ils reprochent à leurs adversaires, comme une ignorance extrême, de ne savoir pas que telle chose est, après même qu'on leur a montré, que ce qu'ils prétendent qu'on a dû savoir, a été rejeté par les plus grands hommes, comme une fausseté manifeste, & qu'on a ruiné toutes les preuves sur lesquelles ils avoient tâché de l'appuyer.

Je me contente de proposer ici ce merveilleux privilege. On le verra mis en pratique dans les Exemples suivants.

DIX-HUITIEME EXEMPLE.

Du renversement qu'il fait dans le langage ordinaire, pour ôter à notre ame la connoissance qu'elle a d'elle-même.

Une des choses que l'Auteur des Vraies & des fausses Idées a faites avec plus de soin, & à quoi il a employé près du quart de son ouvrage, est, l'examen des paradoxes de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, touchant la connoissance que notre ame a de soi-même.

Ces paradoxes sont; *que notre ame se connoit sans idée; qu'elle ne se*

VII. Cl. N°. VI. *connoît point clairement; qu'elle n'a d'elle-même que des sentiments confus & ténébreux, qui ne méritent pas le nom de connoissance, & qu'ainsi elle se sent seulement; mais elle ne se connoît pas : qu'elle n'est à elle-même que ténebres; qu'elle est inintelligible à elle-même.*

Pour faire entrer le monde dans ces nouvelles visions, qui renversent entiérement une Philosophie qu'il s'étoit fait honneur de suivre, il a mis en pratique ce que nous avons représenté comme un des privileges des Méditatifs, à la fin de l'Exemple précédent. Il a changé en diverses manieres le langage ordinaire : il a fait servir ce changement à établir de nouveaux dogmes, & il a fait de ces nouveaux dogmes des principes si constants, qu'il a fallu les savoir & les embrasser, ou passer pour ignorant.

La signification naturelle du mot d'*idée* est, de se prendre pour la perception que notre ame a de ses objets. M. Descartes ne l'a jamais pris autrement, non plus que tous ceux qui ont de l'estime pour sa Philosophie. Ce n'est plus cela dans la Philosophie des Méditatifs : c'est un *être représentatif*, dont on dit que notre ame n'a pas besoin pour se connoître soi-même.

On dit d'autres fois, qu'*idée*, & *idée claire*, est la même chose, afin que, mettant telles conditions que l'on voudra pour qu'une idée soit appellée claire, on soit maître de dire, qu'une telle chose se voit sans idée, ou se voit par une idée.

Mais il a fallu faire davantage : car on a eu besoin de faire croire, qu'à proprement parler, l'ame *ne se connoissoit pas*; qu'elle *n'étoit que ténebres à elle-même*; *qu'elle étoit inintelligible à elle-même.* Et voici les degrés par où on y est arrivé.

Le premier fondement qu'on a posé est, que *notre ame se connoit par conscience*, & que c'est aussi *par conscience* qu'elle connoît tout ce qui se passe en elle; ses pensées, ses volontés, ses sensations. Cela est bien certain; mais ce n'étoit rien encore, & nuisoit, plutôt qu'il ne servoit, au dessein que l'on avoit de priver notre ame de la connoissance de soi-même. Car rien ne nous est plus clair, selon S. Augustin & selon M. Descartes, que ce que nous connoissons par conscience : ce qui fait dire à ce Pere, que chacun fait qu'il croit ou ne croit pas quelque chose, par une science très-certaine, & comme par le cri de sa conscience : *certissimâ scientiâ, & clamante conscientia.*

De Trin. lib. 13. c. 1.

On a donc changé adroitement le mot de *conscience* en celui de *sentiment intérieur* : ce qui n'a été encore qu'un pas pour aller plus loin; parce que, si on en fût demeuré là, on n'auroit encore rien avancé; puisqu'on auroit pris pour la même chose, *connoître*

par conſcience, & *connoître par ſentiment intérieur*. Or ce qui incommodoit étoit le mot de *connoître*. Car, comment faire entendre, que *l'ame ne ſe connoît point*, & *qu'elle eſt inintelligible à elle-même*, tant qu'on dira qu'elle ſe *connoît*, quoiqu'on ajoute, que c'eſt ou *par conſcience* ou *par ſentiment intérieur*? VII. Cl. N°. VI.

Mais ce mot, de *ſentiment intérieur*, a été une occaſion de faire éclipſer le mot de *connoître*, en ſubſtituant à toute cette phraſe le verbe de *ſentir*, ſous prétexte d'abréger cette expreſſion *connoître par ſentiment intérieur*. Il n'y avoit encore rièn là qui ne ſe pût ſouffrir : car, quoique ce fût un peu abuſer du mot de *ſentir*, dont la propre ſignification eſt, de marquer la connoiſſance qu'on a par les ſens extérieurs ou intérieurs; au lieu que l'ame ne ſe connoît pas ſeulement par ces ſentiments là, mais qu'elle ſe connoît auſſi par pure *intellection*, comme dit S. Auguſtin : *videt ſe anima per intelligentiam*, néanmoins, il ſuffiſoit d'avoir averti du ſens dans lequel on prenoit ce mot, pour s'en pouvoir enſuite ſervir au lieu de ces phraſes plus longues, *connoître par conſcience* ou *par ſentiment intérieur*, cet abrégement étant le principal avantage que l'on tire de ce qu'on appelle la définition du mot. Mais il faut remarquer, que cet abrégement n'eſt que pour la parole ou pour l'écriture, & non pour l'eſprit, qui doit toujours ſe former la même notion du mot plus court que de l'expreſſion plus étendue. *De quant. animæ.*

Cependant, il a paru dans la ſuite, que ce n'étoit point là l'uſage qu'on vouloit faire du mot de *ſentir* : mais qu'on ne l'avoit inventé que pour l'oppoſer à *connoître*, & pour avoir lieu de dire, que l'ame ne ſe *connoît* pas, mais qu'elle ſe *ſent* : qu'elle ne *connoît* pas ſes penſées & ſes autres modalités; mais qu'elle les *ſent* : ce qui eſt la plus grande illuſion du monde. Car c'eſt une des premieres regles de la Logique, qu'il eſt toujours permis de mettre la définition en la place du défini; de mettre, par exemple, en la place du mot de parallélogramme, *un quadrilatere dont les côtés oppoſés ſont paralleles* : mais que ce ſeroit la derniere des abſurdités, de nier la définition du défini, quand ce ne ſeroit qu'au regard de la notion générique; comme de dire, d'un parallélogramme, que ce n'eſt pas un quadrilatere, ſous prétexte que ce n'en eſt qu'une eſpece. Or c'eſt ce dernier que les Méditatifs voudroient faire ici : car il faut qu'ils avouent, qu'ils ont inventé le mot de *ſentir*, pour ſignifier, *connoître par conſcience* ou *par ſentiment intérieur*. Qui ne voit donc qu'ils font la même choſe, en diſant, que l'ame *ne ſe connoît pas*;

VII. Cr. *mais qu'elle se sent*, que si on disoit, en montrant une losange, que
N°. VI. ce n'est pas un quadrilatere, mais un parallélogramme?

Mais comme il ne leur est pas aussi facile de renverser les regles de la raison, que de se faire un nouveau langage, on leur fera connoître sans peine, que leur grande maxime, *l'ame se sent; mais elle ne se connoît pas*, n'est qu'un jeu de paroles, qu'il est bien aisé de rendre inutile; puisque ne pouvant pas nier qu'ils ont pris le mot de *sentir* pour *connoître par conscience*, on n'a qu'à remettre *connoître par conscience* au lieu de *sentir*, pour rendre cette opposition ridicule, & en faire perdre tout le fruit. Car qui ne voit que ce seroit badiner que de dire : je ne connois pas mon ame; mais je la connois par conscience: je ne connois pas que je pense; mais je le connois par conscience: je ne connois pas que j'ai un tel desir; mais je le connois par conscience, & qu'il n'y auroit pas moyen de conclure de-là, que *l'ame n'est que ténebres à elle-même; qu'elle est inintelligible à elle-même*; puisque ce seroit, au contraire, faire entendre qu'elle se connoît, & qu'elle connoît ses pensées & ses desirs, d'une maniere très-certaine, *certissima scientia*, comme dit S. Augustin.

Mais les Méditatifs se paient des mots autant que gens du monde, & veulent que les autres s'en paient. Ainsi le mot de *connoître* a beau être enfermé dans la notion du mot de *sentir;* quand le mot de sentir se prend pour *connoître par conscience*, il leur suffit que ce soient différents sons. Et, dès que vous supposerez que nous avons une véritable connoissance de notre ame, & de ce qui se passe intérieurement en nous, c'est-à-dire, de nos pensées, de nos desirs, & le reste, ils vous traiteront d'ignorant, qui ne sait pas encore la différence qu'il y a entre *connoître* & *sentir*.

C'est ce que me reproche l'Auteur de la Réponse, avec sa fierté ordinaire, en la page 263. *Paroît-il, Monsieur, par ce discours, que M. Arnauld sache seulement distinguer entre connoître & sentir*? Comme si c'étoit la chose du monde qu'on dût avoir plus de confusion de ne savoir pas; quoique cette prétendue distinction, entre *connoître* & *sentir*, en la maniere qu'il l'entend, ne soit qu'une pure chicanerie, & une illusion sans fondement.

Cependant il suffit qu'elle soit établie dans l'Ecole des Méditatifs, pour servir de réponse aux plus fortes objections, qui, sans cela, paroîtroient indissolubles. En voici un exemple dans son XIX Chapitre. Il y répond à mon XVII, où j'avois examiné ce raisonnement étrange, qu'il appelle *une démonstration pour ceux qui sont accoutumés*
Idées. p. 300. *aux raisonnements abstraits* : TOUT *ce qui vient de Dieu ne peut être*

que pour Dieu. Or si Dieu faisoit un esprit, qui eût le soleil pour l'objet immédiat de sa connoissance, il sembleroit qu'il auroit fait cet esprit pour le soleil, & non pas pour lui: afin donc que cela ne soit pas, il faut que Dieu, nous faisant voir le soleil, nous fasse voir quelque chose qui soit en lui. VII. Cl. N°. VI.

J'avois dit, que cette prétendue démonstration étoit un pur sophisme, & je l'avois prouvé par cet argument.

Cet Auteur prétend, que notre ame se connoît elle-même, sans se voir en Dieu, & sans rien voir qui soit en Dieu en se connoissant. Or cela ne donne pas lieu de dire, que notre ame soit pour elle-même, & non pas pour Dieu. Encore donc que notre esprit eût le soleil pour objet immédiat de sa connoissance, on ne pourroit dire pour cela, que notre esprit fût pour le soleil & non pas pour Dieu. Idées. p. 272.

Et voici ce qu'il répond à cet argument. *Je nie sa majeure. J'ai dit tant de fois, que l'*AME NE SE CONNOISSOIT POINT ELLE-MÊME, *& qu'elle n'avoit que sentiment intérieur de son existence & de ses modalités actuelles, que je ne comprends pas comment M. Arnauld suppose, que je crois qu'elle se connoît. Car enfin, il combat fort au long, dans les Chapitres XXII, XXIII, XXIV, le sentiment que j'ai qu'elle ne se connoît pas. J'ai dit plusieurs fois, que l'ame n'étoit que ténebres à elle-même, que sa substance étoit inintelligible.* Rép. p. 235.

N'est-ce pas aussi ce que j'ai dit plusieurs fois, qu'il trouve toujours de quoi se défendre dans le *oui* & le *non*, qu'il lui est ordinaire de dire de la même chose. Car il est vrai qu'il dit quelquefois, quand il lui en prend fantaisie, que *l'ame ne se connoît pas,* & *qu'elle n'est que ténebres à elle-même.* Mais il est vrai aussi, qu'il est souvent contraint d'avouer qu'elle se connoît; qu'elle connoît ses pensées; qu'elle connoît ses desirs, & que tout ce qu'il peut faire est, d'ajouter, *qu'elle connoît* tout cela *par conscience.* Or on ne peut soutenir, sans extravagance, que connoître *par conscience* ne soit pas *connoître.* Il n'a donc pas sujet de se vanter, comme d'une belle chose, d'avoir dit tant de fois, *que l'ame ne se connoît point elle-même*; puisqu'il ne l'a pu dire en parlant raisonnablement.

Il n'est pas vrai aussi, qu'il l'ait dit tant de fois: car, ordinairement, il n'ose pas nier que nous ne connoissions notre ame, nos pensées, nos desirs; mais il se contente de dire, que nous ne les connoissons qu'obscurément & confusément; & c'est par-là qu'il prétend avoir bien prouvé, que nous ne les connoissons pas en Dieu, comme les choses matérielles; parce que nous connoissons, par lumiere & par des idées claires, tout ce que nous connoissons en Dieu.

VII. Cl. N°. VI. Or j'ai deux chofes à faire voir fur cela. L'une, qu'il me fuffit que nous connoiffions notre ame, fes penfées & fes defirs, quand ce ne feroit qu'obfcurément, pour montrer que fa démonftration eft un pur fophifme. L'autre, qu'il n'a point droit de nous oppofer fon imagination, *qu'on ne connoît qu'obfcurément ce qu'on connoît par confcience*; puifqu'il n'a fu que répondre à tout ce qu'on a dit dans le Livre des Idées pour en faire voir la fauffeté.

Je dis donc, en premier lieu; qu'il eft faux que l'Auteur de la Réponfe ait pu nier abfolument la majeure de mon argument; c'eft-à-dire, qu'il ait pu dire, comme il fait, *je nie la majeure*; *parce que je ne demeure point d'accord que l'ame fe connoiffe elle-même*, & que tout ce qu'il auroit dû faire, pour ne point tromper le monde, auroit été, d'avouer que *l'ame fe connoît elle-même*; mais de prétendre, qu'elle fe connoît imparfaitement & obfcurément. Or je foutiens, que la connoiffance que tous les hommes ont eu du foleil avant M. Defcartes (fi ce que ce Philofophe en a dit eft vrai, comme le croit l'Auteur de la Recherche de la Vérité) a été beaucoup plus imparfaite, que la connoiffance que les Philofophes ont de leur ame. Car que connoiffent du foleil prefque tous les hommes, finon, que c'eft un corps lumineux, que la plupart de ceux qui n'ont pas étudié ne croient pas plus grand qu'il paroît, fans que les plus habiles aient fu, ni quelle pouvoit être la configuration des parties intérieures de cet aftre, ni ce que c'étoit que fa lumiere, qu'ils ont tous confidérée comme une qualité qui lui étoit adhérente, & qu'il répandoit dans l'air par une continuelle production. Or on ne peut nier que nous ne connoiffions beaucoup plus de chofes de notre ame, & que la connoiffance que nous en avons ne foit plus certaine & plus diftincte. Et par conféquent, fi nous pouvons avoir cette connoiffance de notre ame autrement qu'en Dieu, & en ne connoiffant rien qui foit en Dieu, fans que l'on puiffe dire pour cela, que Dieu a eu une autre fin que lui-même, dans le pouvoir qu'il a donné à notre ame de fe connoître foi-même, pourquoi faudroit-il qu'il eût eu une autre fin que lui-même, dans le pouvoir qu'il a donné à notre efprit de connoître le foleil, fi notre efprit ne voyoit Dieu en voyant le foleil?

Je dis en fecond lieu; que c'eft avoir agi peu fincérement, que d'avoir diffimulé tout ce que j'ai dit dans le Livre des Idées, contre cette fauffe imagination, que nous ne connoiffons qu'obfcurément & confufément ce que nous connoiffons par confcience.

1°. J'ai renvoyé, dans le Livre des Idées page 303 & 326) à un endroit

endroit de la Recherche de la Vérité Livre I. Chapitre X.; où il veut que l'on fasse une attention particuliere à ce qui suit, comme à *des choses de la derniere conséquence.* VII. Cl. N°. VI.

On suppose, dit-il, *qu'on ait fait quelque réflexion sur deux idées qui se trouvent dans notre ame. L'une, qui nous représente l'étendue, & l'autre, qui nous représente l'esprit.* Il ne doutoit point alors que ces deux idées ne fussent dans notre ame, & que l'une ne nous représentât l'esprit, & l'autre l'étendue. Or il n'a pu concevoir, par celle qui nous représente l'esprit, que la perception que notre ame a de l'esprit; car il ne dit point, qu'il ait jamais cru que notre ame eût besoin d'un *être représentatif* pour se connoître elle-même : il ne s'étoit donc pas encore laissé prévenir par cette imagination sans fondement, *que les perceptions de notre ame ne peuvent pas être représentatives de leurs objets.* Que si la perception de l'esprit est représentative de l'esprit, pourquoi la perception de l'étendue ne seroit-elle pas représentative de l'étendue ?

2°. Il dit au même endroit : *Qu'il suppose que l'on sache bien distinguer ces deux idées, de l'esprit & de l'étendue, par les attributs positifs qu'elles enferment.* Il croyoit donc alors, que nous connoissions les attributs positifs de l'esprit, aussi-bien que ceux de l'étendue, & que nous les connoissions parce qu'ils sont enfermés dans l'idée de l'esprit, qui se trouve dans notre ame. Cela s'accorde-t-il avec ce qu'il dit maintenant, que *nous n'avons point d'idée de notre ame; que nous ne la connoissons point, & qu'elle n'est que ténebres à elle-même ?*

3°. Il ajoute au même lieu : *Ou bien on suppose qu'on ait lu & médité quelques endroits de St Augustin, comme le* X Chapitre *du* X *Livre de la Trinité.* Nous auroit-il renvoyé à cet endroit de S. Augustin, s'il n'avoit cru que ce qu'il y dit est véritable ? Or j'ai rapporté ce passage de S. Augustin dans le Chapitre XXIV des Idées, & il ne faut que le lire pour connoître que ce Saint y enseigne, que nous avons une connoissance très-certaine de ce qu'est notre ame. Il falloit donc, pour agir sincérement, ou l'avouer de bonne foi, & rétracter son erreur, ou se mettre au-dessus de S. Augustin, auquel il nous avoit renvoyés, pour y apprendre de lui ce qu'il jugeoit alors nécessaire que nous sussions, comme étant de la derniere conséquence, & qu'il veut maintenant nous faire oublier : car c'est à quoi tend le parti qu'il a pris dans sa Réponse, qui est, de dissimuler, comme beaucoup d'autres choses, le témoignage de ce Pere.

4°. L'Auteur de la Recherche de la Vérité dit encore ceci, au même endroit. *On suppose qu'on ait lu les Méditations de M. Descartes,*

VII. Cl. *principalement ce qui regarde la distinction de l'ame & du corps.* On lui
N°. VI. a fait voir, dans le même Chapitre XXIV du Livre des Idées; que c'est justement sur les idées claires, tant de l'ame que du corps, que ce Philosophe a fondé leur distinction : car c'est la regle qu'il donne dans sa VI Méditation : *C'est assez que je puisse concevoir* CLAIREMENT *& distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une n'est pas l'autre.* Et sur ce qu'on lui avoit contesté cela dans les secondes Objections, il l'établit encore plus fortement dans sa Réponse. J'ai rapporté le passage : on le peut voir. Je n'en répéterai que la fin. " *Nec potest id certo intelligi, nisi utriusque rei idea sit* CLARA *& distincta* ". Il a donc cru, qu'il falloit que l'idée de l'ame fût claire aussi-bien que celle du corps, pour établir solidement la distinction de l'ame & du corps. Et loin qu'il se soit imaginé, que c'étoit une marque que nous ne connoissons pas notre ame par une idée claire, de ce que nous la connoissons par conscience, que c'est delà même qu'il a inféré, que nous ne pouvions douter que nous ne la connussions par une idée claire. C'est ce qu'il déclare en peu de mots, mais précis, à la fin de la Réponse aux sixiemes Objections. *Non dubitavi quin* CLARAM *haberem* IDEAM *mentis meæ, utpotè cujus mihi intimè conscius eram.* L'Auteur de la Réponse a dissimulé tout cela, & non sans raison. Car, quoiqu'il y ait long-temps qu'il se soit déclaré contre M. Descartes sur ce point, qui est le plus solide fondement de sa Métaphysique, il n'a pas jugé à propos de le dire dans sa Réponse, parce qu'il n'a pas voulu qu'on y vît avec quelle témérité il me traite du haut en bas, sur une chose sur laquelle il a contre lui les plus habiles Philosophes de l'Europe, & avec combien peu de jugement il me raille en divers endroits, de ce que je prétends *connoître mon ame par une idée claire*, comme si j'étois en cela d'une opinion singuliere.

Je ne dis rien ici d'une semblable dissimulation, à l'égard d'autres passages de M. Descartes, sur la même matiere, que j'ai rapportés dans le Chapitre XXIII; parce que je me réserve à en parler dans l'Exemple suivant.

Dix-neuvieme Exemple.

Il remet à un autre temps à répondre au XXIII & XXIV Chapitre du Livre des Idées, qui contiennent la réfutation de toutes ses preuves, pour montrer que nous n'avons point d'idée claire de notre ame; & il

suppose, par provision; *que tout ce que j'ai dit sur cela ne sont que des méprises & des sophismes.*

L'Auteur de la Recherche de la Vérité avoit apporté un grand nombre d'arguments ou de raisons, pour prouver, contre les Cartésiens, à qui il reproche de s'être laissé préoccuper par l'autorité de M. Descartes, que nous avons une idée claire des choses matérielles, mais que nous n'avons point d'idée claire de notre ame.

J'ai cru que cette matiere étoit assez importante pour la traiter à fond. Je l'ai fait en deux Chapitres le XXIII & le XXIV. J'ai ramassé toutes ces raisons. Il y en a jusques à dix, sans compter la conclusion, & je les ai toutes réfutées, après les avoir rapportées chacune dans ses propres termes.

Que fait sur cela l'Auteur de la Réponse? Il s'est souvenu que ces deux Chapitres étoient du nombre de ceux auxquels il a prétendu, page 261, qu'il suffisoit *de répondre cavaliérement.* Et en effet, il paroît par ce qu'il en dit, qu'on ne pouvoit y répondre d'une maniere plus cavaliere.

Je ne crois pas, Monsieur, qu'il soit nécessaire que je réponde à tout ce que dit M. Arnauld dans les deux longs Chapitres qui suivent; savoir dans le XXIII & le XXIV. Je suis persuadé que ceux qui concevront distinctement ma pensée, n'auront aucune peine à découvrir ses méprises & ses sophismes continuels. Et si dans la suite du temps, j'apprends que ce qu'il a écrit soit capable d'ébranler les gens, & de leur donner le moindre soupçon désavantageux à la vérité, que je crois avoir suffisamment prouvée, je réfuterai pied à pied, dans un autre Ouvrage, toutes les réponses qu'il a faites à mes preuves.

Voilà qui est court & facile. On se dispense de payer, en promettant de le faire une autre fois. Et cependant, on suppose qu'on a la vérité pour soi, comme si c'étoit une chose dont le public ne pût douter; & par provision, on appelle des *méprises & des sophismes*, ce qu'on sent bien qu'on ne pourroit entreprendre de combattre sans se couvrir de confusion.

L'Auteur de la Réponse joint à cette fuite, deux ou trois choses dignes d'être remarquées.

La premiere est; que, dans le titre de son Chapitre, il propose gravement le sentiment même que j'ai combattu, en prétendant que cela suffit pour réfuter tout ce que j'ai dit contre son sentiment. *On a une idée de l'étendue. On ne connoît l'ame que par sentiment. L'idée qu'on a des corps suffit pour démontrer que l'ame est immortelle. Il ne faut que cela pour répondre en général aux Chapitres* XXIII & XXIV.

VII. Cl. Cela n'eſt-il pas de bon ſens ? Ne répondre rien à deux Chapitres
N°. VI. des plus longs & des plus travaillés du livre de ſon adverſaire, & prétendre y avoir ſuffiſamment répondu, en répétant, dans un titre, ce de quoi il eſt queſtion, & ce qui a été très-fortement combattu dans ces deux Chapitres, auxquels on déclare qu'on ne répond pas.

La ſeconde eſt; qu'il s'eſt aviſé de répondre à une ſeule de toutes les choſes que j'ai traitées dans ces deux Chapitres, & que je n'y avois traitée qu'en paſſant. C'eſt à ce que j'ai dit dans le XXIV, page 326 : *Que ſi nous n'avions pas une idée claire de l'ame, nous n'en pourrions démontrer ni l'immortalité ni la ſpiritualité. Je crois*, dit-il, *devoir faire voir qu'il ſe trompe : car la queſtion eſt de conſéquence.*

Mais, pour faire voir que je me trompois en cela, il étoit obligé, avant toutes choſes, de répondre à la preuve que j'en avois rapportée, priſe de lui-même, & qui, au moins à ſon égard, paroît convaincante. La voici.

“ Il y a une contradiction, qu'on puiſſe rien démontrer de ce qu'on ne connoît que confuſément & obſcurément. Je n'en veux point d'autre preuve, que celle que cet Auteur nous en donne : car il avouera ſans doute, que, *démontrer*, c'eſt prouver *avec évidence*. Or il nous enſeigne, Livre I, Chapitre II, *que l'évidence ne conſiſte que dans la vue claire & diſtincte de toutes les parties & de tous les rapports de l'objet, qui ſont néceſſaires pour en porter un jugement aſſuré* : donc on ne peut rien démontrer d'un objet, dont on n'a point *une vue claire & diſtincte*. Et par conſéquent, ſi nous n'avions une vue claire & diſtincte de notre ame, nous n'en pourrions démontrer ni l'immortalité ni la ſpiritualité ”.

Je ne devois pas néanmoins m'attendre qu'il ſatisfît à cela; car on voit bien qu'il n'y a point de réponſe, & c'eſt ſa coutume de fuir, de biaiſer, ou de ſupprimer entiérement toutes les objections qu'on lui fait, auxquelles il ſent bien qu'il ne ſauroit ſatisfaire. Au lieu de cela il rapporte la démonſtration qu'a donné M. Deſcartes de la ſpiritualité de l'ame, d'où dépend ſon immortalité, comme ſi tout le monde ne la ſavoit pas; & il me défie enſuite d'en chercher de plus ſimple, ou de marquer le défaut de celle-là. Il faut donc faire ce qu'il ſouhaite, & lui dire, qu'on trouve cette démonſtration très-bonne, très-claire, & très-évidente dans les livres de M. Deſcartes; mais qu'on lui ſoutient qu'elle n'a rien de clair & d'évident (ce qui eſt néceſſaire à une bonne démonſtration) en la conſidérant par rapport à ſes faux principes. Car M. Deſcartes ſuppoſe deux choſes, dont cet Auteur ne convient pas : l'une; qu'il n'y a point d'étendue que cor-

porelle : l'autre ; que nous avons une idée claire de l'ame & de la pensée, aussi-bien que de l'étendue, & que cela est nécessaire, afin que nous puissions connoître clairement, que l'une est réellement distincte de l'autre, & qu'ainsi l'ame peut exister étant séparée du corps, à quoi se réduit sa preuve de la spiritualité & de l'immortalité de l'ame. Outre les passages que j'en ai rapportés dans le Livre des Idées, en voilà un de la VI Méditation, qui est encore plus exprès. *Quoique peut-être* (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) *j'aie un corps auquel je suis très-étroitement conjoint, néanmoins, parce que, d'un côté, j'ai une* CLAIRE ET DISTINCTE IDÉE DE MOI-MEME, *en tant que je suis seulement une chose qui pense & non étendue, & que, d'un autre, j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue & qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire, mon ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entiérement & véritablement distincte de mon corps, & qu'elle peut être ou exister sans lui.* Or comme l'Auteur de la Recherche de la Vérité a des maximes toutes opposées à celles-là, il me sera aisé de faire voir, en le suivant pas à pas, que la même démonstration, qui est claire & évidente selon M. Descartes, n'a rien de clair & d'évident selon lui.

VII. Cl. No. VI.

L'Auteur. *Par étendue ou corps, j'entends une même chose ; car je parle aux Cartésiens, &c.* *Rép. p. 283.*

Rép. Il ne s'agit point des Cartésiens : ce n'est point à eux à qui il faut prouver l'immortalité de l'ame ; ils en sont aussi persuadés que lui. C'est aux libertins, qui lui répondront, qu'il se moque d'eux, de leur vouloir donner d'abord, pour clair & évident, ce que lui-même doit croire être faux : car, puisqu'il enseigne dans sa IX Méditation, comme lui ayant été révélé par la Sagesse éternelle, qu'il y a deux especes d'étendue ; l'une, qui est corps, & l'autre, qui n'est pas corps, il ne peut non plus dire, qu'étendue & corps sont une même chose, que dire qu'animal & homme sont une même chose. On peut voir ce que j'ai dit sur cela dans le IX Exemple.

L'Auteur. *Toutes les modifications dont l'étendue est capable, ne consistent qu'en diverses figures, ou si l'on veut en des figures & en des mouvements.*

Rép. Soit. On le pourroit néanmoins arrêter encore sur cela, en lui disant, que cela peut être vrai d'une des especes d'étendue, qui est la corporelle, mais qu'il n'est pas clair & évident, que cela soit vrai de l'autre espece d'étendue, qui est l'immatérielle.

L'Auteur. *La pensée, le desir, la douleur, ne sont donc point des modifications de l'étendue.*

VII. Cl. N°. VI. Rép. On ne peut tirer cette conclusion qu'en vertu d'une mineure supprimée, qui doit être telle. *Or il est clair & évident* (car cela est nécessaire pour une démonstration) *que la pensée n'est ni figure ni mouvement.* Et c'est ce que j'avoue être clair & évident, à ceux qui croient connoître ce que c'est que la pensée : mais pour ceux qui, comme cet Auteur, prétendent *qu'ils n'ont point de connoissance de la pensée; qu'ils la sentent, mais qu'ils ne la connoissent pas; que rien n'est plus sûr que tout ce que l'on sent on le sent, mais que rien* N'EST PLUS FAUX QU'ON LE CONNOISSE, *parce qu'il y a autant de différence entre connoître & sentir, qu'entre la lumiere & les ténebres*, je soutiens, qu'il ne leur peut être évident, que la pensée n'est pas un mouvement corporel, comme Hobbes l'a soutenu dans ses troisiemes Objections contre les Méditations de M. Descartes, & comme on a supposé dans les sixiemes, qu'il y avoit bien des gens qui se le persuadoient.

Je n'ai besoin, pour prouver que cela ne leur peut être évident, dans la supposition qu'ils n'ont point d'idée de la pensée, & qu'ils la sentent seulement sans la connoître, que de ce que dit l'Auteur même de la Recherche de la Vérité en trois endroits différents.

Le premier est en la page 494. *On ne peut*, dit-il, *répondre, sans craindre de se tromper, si certaines qualités conviennent ou ne conviennent pas à un sujet, lorsqu'on n'a point d'idée de ce sujet.* Or, selon lui, on n'a point d'idée de la pensée, on la sent seulement. On ne peut donc répondre, sans crainte de se tromper, si elle est ou n'est pas, ce que Hobbes, ce Philosophe impie, vouloit qu'elle fût ; c'est-à-dire un mouvement corporel.

Le second endroit est semblable à celui-là : il n'est que plus étendu. C'est en la page 264 : *Il y a des gens qui tâchent de persuader qu'ils n'ont point d'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne sais comment ils s'avisent de répondre positivement, lorsqu'on leur demande si un être infiniment parfait est rond ou quarré ou quelque chose de semblable ; car ils devroient dire qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.* On n'a qu'à lui appliquer ces mêmes paroles, pour renverser sa démonstration. Il y a des gens qui tâchent de persuader (ce sont les Méditatifs) qu'ils n'ont point d'idée de la pensée; mais je ne sais comment ils s'avisent de répondre positivement, lorsqu'on leur demande si la pensée n'est point un mouvement corporel, comme Hobbes l'a cru ; car ils devroient dire qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.

Le troisieme endroit est encore plus précis ; car c'est sur le sujet même des modalités de notre ame ; comme est la pensée, la douleur,

le desir. C'est dans le Chapitre XIII de son premier livre. *Ceux qui se mettent en peine de savoir ce que c'est que la douleur, sont admirables, de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer.* Jamais personne n'a demandé qu'on lui apprît ce que c'est que sentir de la douleur; mais seulement, qu'on lui apprît à connoître ce que c'est que la douleur qu'il sent. Or voici comme il prouve qu'ils ont cette connoissance. *Une personne qui se brûle la main distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumiere, la couleur, le son, les saveurs, &c. Il la distingue très-bien d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement. Or s'il n'avoit aucune connoissance de la douleur, je voudrois bien savoir comment il pourroit connoître, avec évidence & certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses*, dont l'une est le mouvement. On n'a qu'à tirer la conclusion. Donc si je ne connois point ma pensée, si je la sens sans la connoître, si je n'en ai qu'un sentiment confus & ténébreux, *je voudrois bien savoir comment je pourrois connoître, avec évidence & certitude, que la pensée que je sens n'est pas un mouvement corporel, comme le croyoit Hobbes.* VII. Cl. N°. VI

Je n'ai que faire de rien dire davantage du reste de la démonstration; car on voit assez qu'on lui ôte par-là toute l'évidence & toute la certitude qu'une démonstration doit avoir; puisqu'il ne sera plus clair & évident, que la pensée ne puisse être une modification de l'étendue : au lieu que cela est très-évident, quand on reconnoît, avec tous les Philosophes raisonnables, qu'il n'y a rien dont nous ayions une connoissance plus claire que de nos propres pensées.

Puis donc qu'il me presse de lui dire ce que je pense de sa démonstration de l'ame, qui est celle de M. Descartes, je lui réponds encore une fois, qu'elle est très-bonne & très-convainquante dans les principes de ce Philosophe, qui sont ceux de toutes les personnes qui usent bien de leur raison; mais qu'elle est très-défectueuse, & ne force point à croire que l'ame soit spirituelle & immortelle, dans les faux principes de l'Ecole des Méditatifs.

La troisieme chose qu'il fait dans ce Chapitre, est, que sous prétexte d'expliquer son sentiment, il change adroitement des définitions ou propositions générales, qui lui avoient servi de preuves, pour soutenir que nous n'avions point d'*idée claire de notre ame.* Car une de ces définitions ou propositions étoit : *J'appelle idées claires, celles qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a compréhension de l'objet, si on peut parler ainsi.* Et au même endroit : *Quand j'ai dit que nous n'avions point d'idée de notre ame, j'ai pris le mot d'idée, pour ce qui représente les choses à l'esprit d'une maniere si claire, qu'on peut décou-*

VII. Cl. N°. VI. *vrir*, D'UNE SIMPLE VUE, *si telles ou telles modifications lui conviennent.* Et en la page 553 : *Nous avons une idée claire du corps, parce qu'il suffit de consulter l'idée qui le représente, pour reconnoître les modifications dont il est capable.*

Idées. Ch. p. 306. Il y en a beaucoup d'autres semblables, qu'on lui a toutes réfutées par la distinction, que M. Descartes a très-bien établie, entre une *idée claire* & une idée parfaite ou compréhensive, qu'il appelle *adæquatam* : car on a montré, que ce savant Philosophe enseigne en beaucoup de lieux, & avec raison, que nous pouvons avoir une idée claire & distincte d'un objet, sans connoître tout ce qui peut convenir à cet objet; & qu'il a soutenu en particulier, dans la Réponse aux quatriemes Objections, que les idées que nous avons de l'ame & du corps peuvent être claires & distinctes, sans que l'une ni l'autre soit *adæquata;* c'est-à-dire, qu'elle soit telle, qu'elle nous fasse connoître tout ce qui convient à l'une ou à l'autre de ces deux substances.

L'Auteur de la Réponse a dissimulé tout cela à son ordinaire. Mais ayant bien vu que cela ruinoit la plus grande partie de ses raisons, qui étoient fondées sur ces fausses définitions de l'idée claire, qu'il ne pouvoit plus soutenir, il tâche adroitement d'en donner d'autres plus modifiées, & moins évidemment fausses : comme quand il dit; *qu'on connoît une chose par son idée, lorsqu'en contemplant cette idée on peut connoître, de simple vue,* SES PROPRIÉTÉS GÉNÉRALES. Il se contente maintenant des *propriétés générales;* & ainsi il ne demande plus, comme il avoit fait auparavant, qu'on *puisse découvrir, d'une simple vue, si telles ou telles modifications lui conviennent*, & il ne dit point, qu'il *ne faille que consulter l'idée claire d'un objet, pour reconnoître les modifications dont il est capable* : ce qui engageoit l'Auteur dans le sentiment du monde le plus certainement faux; puisqu'il s'ensuivroit de-là, que tous les hommes généralement, ayant selon lui une idée claire de l'étendue, il ne devroit point y avoir de paysan, qui, en la consultant, *ne pût découvrir, d'une simple vue,* que tout ce que font les bêtes se peut faire par les seules différentes modifications de l'étendue.

Cependant ces nouvelles définitions de l'idée claire, quoique restreintes & modifiées, suffisent pour faire voir, que l'on ne voit point par idée claire, tout ce qu'il dit qu'on voit en Dieu, qui sont, selon lui, toutes les choses matérielles : car voici une de ses nouvelles définitions.

On connoît une chose par son idée, lorsqu'en contemplant cette idée on peut connoître, DE SIMPLE VUE, *ses propriétés générales, ce qu'elle enferme*

enferme & ce qu'elle exclut. Or il nous apprend, dans la Recherche de la Vérité page 419, que les connoissances de *simple vue* sont opposées aux connoissances, que l'on a par raisonnement. On ne voit donc, par idée, selon lui, que les choses dont on peut connoître les propriétés, sans avoir besoin de raisonnement. VII Cl. N° VI.

Or, dans ce même Chapitre de la Réponse, page 281, après avoir dit, *qu'on a une idée claire du triangle, parce que l'on sait que c'est une espace terminé par trois lignes*, il ajoute, *que je sache ou non ses propriétés cela n'empêche pas que l'idée que j'en ai ne soit claire.* C'est donc une fausse définition, qu'il avoit donnée auparavant de l'idée claire, lorsqu'il a dit : *on connoît une chose par son idée, lorsqu'en contemplant cette idée on peut connoître*, DE SIMPLE VUE, *ses propriétés générales.*

Il ne se sauvera pas, en disant; qu'il a ajouté, en parlant du triangle, *si je sais ses propriétés; c'est que j'ai considéré cette idée, & si je ne les connois pas, c'est une preuve que je ne l'ai pas consultée pour en être éclairé.* Car qu'entend-il par considérer cette idée du triangle? Il ne doit pas oublier qu'il a mis dans sa définition de l'idée claire, qu'elle doit faire voir, *de simple vue*, les principales propriétés de la chose dont elle est idée; c'est-à-dire, sans avoir besoin de raisonnement; car c'est ce qu'il appelle connoissance *de simple vue.* Il faudroit donc que tous les hommes généralement, qui, selon lui, voient un triangle par idée claire, pussent découvrir, sans avoir besoin de raisonnement, & en contemplant seulement une partie de l'étendue intelligible terminée par trois lignes droites, qu'ils pussent dis-je, découvrir *de simple vue*, que cette figure, qu'on appelle triangle, a trois angles égaux à deux droits; qu'elle est égale à la moitié du rectangle de la base & de sa hauteur; que les triangles semblables ont leurs côtés proportionnels. Que si cela est évidemment faux, il est donc certain, ou que tous les hommes ne voient pas un triangle par une idée claire (ce qui doit être néanmoins, selon lui, parce qu'il prétend qu'ils le voient tous en Dieu) ou qu'il n'ait su ce qu'il disoit, quand il nous a donné, pour une des conditions d'une idée claire, de nous faire connoître, *de simple vue*, les principales propriétés de l'objet.

Que si, des figures géométriques, nous passons aux choses naturelles la fausseté de sa définition de l'idée claire, ou la fausseté de sa supposition, que nous voyons tous les corps que Dieu a créés par des idées claires, parce que nous les voyons en Dieu, paroîtra encore davantage. Prenons le soleil pour exemple. Tous les hommes le voient, & tous, selon lui, le voient en Dieu, parce qu'ils voient,

VII. Cl. N°. VI. en le regardant, une partie quelconque de l'étendue intelligible, à laquelle ils appliquent un vif fentiment de lumiere. Et comme ils le voient en divers temps, ils appliquent ce vif fentiment de lumiere, à une plus grande partie de cette étendue intelligible, lorfqu'il eft vers l'horizon que lorfqu'il eft vers le midi. Voilà l'idée, que, felon l'Auteur de la Recherche de la Vérité, prefque tous ceux qui n'ont point étudié ont du foleil, & que les favants mêmes en ont, lorfqu'ils n'en jugent que par leurs yeux. Et cette idée, felon lui, eft une idée claire; parce que tout ce qu'on voit en Dieu fe voit par idée claire.

Qu'il me dife donc quelle propriété du foleil cette idée fait connoître à tous ceux qui n'ont point étudié? Eft-ce qu'il eft lumineux? Nullement: car la lumiere, qui eft une modalité de notre ame, ne fe connoît pas par idée, mais feulement par fentiment. Il en eft de même de la chaleur, dont on croit que le foleil eft la caufe: ce n'eft encore qu'une modalité de notre ame.

Une des propriétés du foleil, laquelle eft réelle, eft, *qu'il* eft plus grand que la terre; mais comment tous les hommes qui n'ont pas étudié connoîtroient-ils, *de fimple vue*, cette propriété, par l'idée qu'ils ont du foleil, en la comparant avec l'idée qu'ils ont de la terre? J'ai déja dit celle qu'ils ont du foleil: pour celle de la terre, fachant bien, que, quand ils la regardent d'une haute tour, ils peuvent voir d'autres tours éloignées de fix ou fept lieues, quoiqu'ils fachent bien que tout cela n'eft encore qu'une très petite partie de la terre, l'idée qu'ils en ont eft d'un tout, dont une très-petite partie a plus de douze lieues de diametre. Or qui pourra jamais concevoir, qu'en comparant ces deux idées enfemble, je puiffe connoître, d'une *fimple vue*, que le foleil, qui m'eft repréfenté par une partie de l'étendue intelligible, qui n'a que deux pieds de diametre, doit être plus grand que la terre, qui m'eft repréfentée par une partie de l'étendue intelligible, dont une très-petite portion a cent mille fois plus de diametre que n'en a l'idée du foleil?

Il eft encore plus hors d'apparence que tous les hommes aient pu découvrir, *de fimple vue*, par l'idée claire qu'ils avoient du foleil, les autres propriétés de cet aftre, qui ont été inconnues avant M. Defcartes, au moins felon le fentiment de l'Auteur de la Recherche de la Vérité. Car à qui perfuadera-t-il, qu'on n'a eu qu'à appliquer un vif fentiment de lumiere à une partie quelconque de l'étendue intelligible, qui leur a paru fe lever & fe coucher tous les jours, pour découvrir, d'une *fimple vue*, que le foleil n'eft qu'un grand amas d'une

matiere fluide, qui, étant divisée en de très-petites parties, doit être au centre d'un tourbillon; & ainsi ne doit pas changer de place, mais tourner seulement au tour de son centre? Tout cela, & une infinité d'autres choses semblables, qu'on se peut facilement imaginer, choquent tellement le bon sens, qu'on peut dire sans crainte, que jamais rien n'a été si mal inventé, que ce qu'on nous vient conter comme un grand mystere, que toutes les choses matérielles se voient en Dieu, & que c'est pour cela qu'elles se voient par des idées claires; & que la principale condition d'une idée claire, est, de nous faire voir, d'une *simple vue*, les principales propriétés de l'objet VII. Cl. N°. VI.

VINGTIEME EXEMPLE.

Pitoyable réponse à un argument démonstratif, contre ce qu'il dit, qu'un paysan a une idée claire du soleil, & qu'un Philosophe n'a point d'idée claire de son ame.

J'avois oublié de mettre entre les privileges des Méditatifs, dont j'ai parlé dans le XVII Exemple, qu'ils ont trouvé le moyen de répondre à des arguments réguliers, dont la conclusion renverse leurs paradoxes, & dont les autres propositions sont prises d'eux-mêmes. Ce moyen consiste à commencer par une préface injurieuse, qui, en détournant l'esprit du Lecteur de la considération de l'argument qu'ils ont à résoudre, à celle de la personne de leur adversaire, le dispose à recevoir pour bon tout ce qu'on lui voudra dire ensuite, quoiqu'il aille plutôt à confirmer qu'à infirmer ce qui fait la force de l'argument. En voici un exemple; où l'Auteur de la Réponse a pratiqué tout cela fort exactement.

Je suppose que l'on sait qu'il soutient, que nous voyons toutes les choses matérielles par des idées claires, parce que nous ne les saurions voir qu'en Dieu; mais qu'une preuve *à posteriori*, que nous ne connoissons point notre ame en Dieu & par son idée, est, que nous ne la connoissons que fort imparfaitement : sur quoi je lui ai fait cet argument dans le Chapitre XXII, page 301.

" Selon ses principes, toutes les choses créées, hors notre ame & les autres ames ou esprits, ne se peuvent voir autrement qu'en Dieu & par leurs idées, & cette maniere de voir les choses matérielles, le soleil, un arbre un cheval, n'est point particuliere aux Philosophes, ou à ceux qui ont beaucoup de pénétration d'esprit; mais leur est commune avec les plus ignorants & les plus hébétés. *On ne peut douter,* Recher. de la ver. p. 205.

VII Cl. dit-il, *que l'on ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées;*
N°. VI. *parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes*, NOUS NE LES POUVONS VOIR, *que dans l'être qui les renferme d'une maniere intelligible. Ainsi c'est en Dieu, par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés.* Il n'y a donc point de payfan qui ne voie en Dieu, & par leur idée, le foleil, fon âne, le bled qui croit dans fon champ, & la vigne qu'il cultive.

Or la connoiffance, ajoute-t-il, *que nous avons des chofes en Dieu & par leurs idées, eft très-parfaite.*

Il n'y a donc point de payfan, qui n'ait, ou qui ne puiffe avoir, par la feule vue intérieure qu'il a de ces objets, une connoiffance très-parfaite du foleil, de fon âne, du bled & de fa vigne, & qui ne connoiffe ou ne puiffe connoitre très-facilement, les propriétés de toutes ces chofes.

Or rien n'eft plus infoutenable ni plus contraire à l'expérience.

Il faut donc néceffairement, ou que les chofes matérielles puiffent être connues par les payfans, autrement qu'en Dieu & par leur idée, ou que ce ne foit pas une preuve que notre ame ne fe connoiffe pas en Dieu & par fon idée, de ce qu'elle fe connoit imparfaitement: car on ne peut douter que la connoiffance qu'un payfan, ou qu'un enfant a du foleil, ne foit fans comparaifon plus imparfaite que celle qu'un Philofophe a de fon ame ".

L'Auteur tâche de fatisfaire à cet argument dans fon XXII Chapitre. Et fa réponfe a les deux parties que j'ai marquées ci-deffus: une préface injurieufe à fon adverfaire, fans qu'il lui en eût donné aucun fujet; & enfuite un difcours en l'air, qu'il n'applique à aucune des propofitions de l'argument, & ne peut fervir qu'à la confirmer. Confidérons-les l'une après l'autre.

Rép. page 201. Préface injurieufe. *M. Arnauld s'étend volontiers à de grands difcours, pour réfuter les fentiments chimériques qu'il attribue à fes adverfaires. Il prend un extrême plaifir à vaincre; car, fans cela, il n'aimeroit point tant à fe battre: & alors il demeure victorieux, du moins dans fon imagination. Comme cela le réjouit, il s'arrete un peu trop long-temps au combat de fon fantôme: mais s'il étoit équitable, il devroit penfer que les gens ne font peut-être pas fi extravagants qu'il les fait; &, s'il étoit prudent ou retenu, il apprébenderoit que le ridicule dont il couvre leur fantôme, ne retombât fur fa propre réalité.*

Rép. Tout ce que j'ai à dire fur cela, eft, que je vous fupplie, Monfieur, de lui demander, comment il fe peut faire, que, ne connoiffant point, à ce qu'il dit, fa propre ame, qui ne lui *eft que téne-*

bres, il connoisse si bien la mienne, qu'il ait apperçu dans mon cœur, VII. Cl.
que ce n'est point l'amour de la vérité qui me fait écrire contre ceux N°. VI.
que je réfute, mais que *c'est le plaisir extrême que j'ai à vaincre, qui fait que j'aime tant à me battre?* Je serai bien aise de savoir ce qu'il vous dira la-dessus, pour plaindre son aveuglement, s'il prétend ne rien dire, en médisant ainsi de moi, qu'il ne sache bien; ou pour lui faire une correction fraternelle, si, avouant qu'il ne le sauroit savoir, il ne laisse pas de le dire, parce qu'il en croit tirer quelque avantage pour sa cause Pour ce qui est des sentiments chimériques, qu'il se plaint que je lui attribue, cela regarde sa réponse à l'argument.

Réponse à mon argument. *Pour répondre en deux mots à son agréable raisonnement, qu'est-ce que voit un paysan, lorsqu'il regarde son âne? Voit-il la construction de la machine? Voit-il comment le sang circule dans les arteres & les veines, & de quelle maniere les esprits se répandent dans les muscles de cet animal? Il me semble que le paysan & le Philosophe ne voient autre chose, en regardant un âne, que l'étendue sensible par la couleur. Et il me semble encore, que le paysan, aussi-bien que le Philosophe, connoît clairement, qu'on peut couper son âne en quatre parties, & qu'il peut changer de place. Il sait donc, que la matiere est divisible & mobile : il en a donc une* IDÉE CLAIRE, *puisqu'il en découvre les propriétés en la considérant. Je dis, de plus, que, s'il s'applique sérieusement à examiner les différentes figures dont l'étendue est capable, l'idée qu'il en a lui fournira dequoi découvrir sans cesse de nouvelles vérités. L'idée de l'étendue est donc claire.*

RÉP. Que ces manieres sont précieuses? *Je réponds en deux mots à son* AGRÉABLE *raisonnement.* Il ne s'agit pas si cet argument est *agréable* ou *désagréable*, mais s'il est bon, & si ce qu'on y répond est à propos. Ce sont deux choses à examiner. Je commencerai par la derniere, en faisant quelques remarques sur ce discours en lui-même, avant que de considérer comment il a pu l'appliquer à l'argument.

La premiere est, que j'avois marqué quatre choses, que, selon lui, un payan doit voir en Dieu & par les idées claires; *le soleil, son âne, son bled, sa vigne*, & que je n'avois point insisté particuliérement sur la connoissance de son âne; n'ayant parlé, au contraire, à la fin de l'argument, que de la connoissance que ce paysan a du soleil. Pourquoi donc s'attache-t-il à la connoissance que ce paysan a de son âne? Pourquoi dit-il, *que j'ai prouvé bien sérieusement, qu'un paysan n'a point une connoissance très-parfaite de son âne?* Il est bien aisé de le deviner. C'est, que dans sa *préface injurieuse*, il a voulu faire croire, que j'avois dessein de le faire passer pour *ridicule*, ce qui lui fait

VII. Cl. N°. VI.

dire, que je devrois appréhender, *que le ridicule dont j'ai couvert son fantôme ne retombe sur ma propre réalité.* Or les hommes, quoique sans raison, trouvent qu'il y a quelque chose de plus ridicule, à parler de la connoissance qu'un paysan a de son âne, qu'à parler de celle qu'il a du soleil. Cependant, mon dessein étant de faire voir combien la connoissance qu'un paysan a de ces choses, est grossiere & imparfaite, j'avois encore plus d'avantage à considérer celle qu'il a du soleil. Car que conçoit-il par le soleil? Sinon un corps lumineux, à peu près aussi grand qu'il le lui paroît, sans savoir du tout ce que c'est que ce corps: s'il est fluide ou solide; ni ce que c'est que cette grande lumiere, qu'il ne peut pas s'imaginer n'être pas en lui, ou ces rayons qu'il répand par-tout?

La seconde remarque est; que, pour brouiller & pour empêcher qu'on ne fasse trop d'attention sur la maniere imparfaite dont les paysans connoissent la plupart des choses de la nature, quoique, selon lui, ils les connoissent toutes en Dieu & par des idées claires, il voudroit quasi faire croire, que les Philosophes ne les connoissent pas d'une autre sorte. C'est ce qui lui fait dire: *Il me semble que le Paysan & le Philosophe ne voient autre chose, en regardant un âne, que de l'étendue rendue sensible par la couleur, & que l'un & l'autre connoit clairement, qu'on peut couper un âne en quatre parties, & qu'il peut changer de place.* Mais le Philosophe ne connoît-il que cela d'un âne? Non, dira-t-il, en le regardant. Voilà une plaisante illusion: comme si nous ne connoissions des choses que ce que nous en appercevons d'abord en les regardant, & que toutes les connoissances que nous en avons d'ailleurs dussent être comptées pour rien. Il dit *que le paysan, en regardant son âne, ne voit pas la construction de la machine; qu'il ne voit pas comment le sang circule dans les arteres & dans les veines, & de quelle maniere les esprits se répandent dans les muscles de cet animal.* Mais qu'entend-il par *voir?* Voir des yeux du corps? Autre illusion; car ce n'est point en ce sens que j'ai pris le mot de voir, en parlant de la connoissance qu'a un paysan du soleil, de son âne, du bled, de sa vigne, que l'on suppose qu'il voit en Dieu & par des idées claires. On ne peut douter que je n'aie pris le mot de *voir* pour *connoître.* Or dira-t-il, que le Philosophe ne connoît pas plus que le paysan, quelle est la construction de la machine d'un âne, & que le sang y circule par les arteres & les veines, & que les esprits s'y répandent dans les muscles? Pourquoi donc affecter de cacher la différence qu'il y a, entre la connoissance que le paysan a de son âne, & celle qu'en a un Philosophe, si ce n'est afin qu'on s'appliquât moins

à la connoissance si grossiere & si imparfaite qu'un paysan a de son âne, en la confondant avec celle qu'en a un Philosophe, & que cela empêchât qu'on ne vît avec trop d'évidence, qu'il est sans doute, qu'un Philosophe connoît son ame plus parfaitement, ou si l'on veut, moins imparfaitement, qu'un paysan ne connoît le soleil, son âne, son bled, sa vigne, quoique l'on nous vienne dire sérieusement, qu'il connoît toutes ces choses en Dieu & par idée claire. VII. Cl. N°. VI.

La troisieme remarque est, que, pour nous détourner encore davantage de considérer combien grossiere & imparfaite est la connoissance qu'a un paysan du soleil, de son âne, & le reste, on voudroit insensiblement nous faire passer, de la connoissance de ces corps particuliers, à celle de l'étendue en général; comme si on nous disoit: laissez là ce que connoît ce paysan du soleil, de son âne, de son bled, de sa vigne. Quoique nous soutenions qu'il les connoît en Dieu, & par idées claires, nous ne saurions nier que la connoissance qu'il en a ne soit très-imparfaite: mais, en récompense, il ne tient qu'à lui qu'il ne soit très-bon Géometre; car s'il s'appliquoit sérieusement à examiner les différentes figures dont l'étendue est capable, l'idée qu'il en a lui fourniroit de quoi découvrir sans cesse de nouvelles vérités: & ainsi on ne peut nier que l'idée de l'étendue ne soit claire. Troisieme illusion; car il ne s'agit point de l'idée de l'étendue en général. Il s'agit de l'idée du soleil, de l'âne, du bled, de la vigne. Vous nous dites que le paysan voit tout cela par des idées claires: vous nous dites encore, que *les idées claires sont celles qui produisent la lumiere & l'évidence, & par lesquelles on a compréhension de l'objet, si on peut parler ainsi.* Vous nous dites, *qu'en consultant ces idées claires, on peut appercevoir, d'une simple vue, ce qu'elles enferment & ce qu'elles excluent, & reconnoître par-là toutes les propriétés de l'objet.* D'où vient donc que l'idée claire, que chaque paysan a toujours eue de son âne, n'a jamais fait appercevoir à aucun les propriétés d'un âne, comme vous êtes obligé de le reconnoître; puisque vous avouez, qu'il feroit ridicule de s'imaginer qu'un paysan connût *quelle est la construction de la machine de son âne?*

Mais il connoît clairement, dites vous, deux propriétés de son âne, qui sont, *qu'il peut être coupé en quatre parties, & qu'il peut changer de place.* Quatrieme illusion. Car qui a jamais oui dire que que ce fût connoître les propriétés d'un âne, que de connoître seulement ce qui lui est commun avec cent mille millions de choses qui ne sont point un âne? Ne traiteroit-on pas de ridicule une per-

VII. Cl. N°. VI. ſonne qui nous auroit dit, qu'il a une idée claire de l'ambre gris, & qu'il en connoît les propriétés, & qui nous viendroit dire enſuite, que les propriétés qu'il en connoît, ſont, qu'il n'y a point de morceau d'ambre gris qu'on ne puiſſe couper en quatre parties, & à qui on ne puiſſe faire changer de place?

On ne peut même regarder, à proprement parler, comme une propriété d'un âne, de pouvoir être coupé en quatre parties: car ce qui détruit une choſe n'en peut être regardé comme la propriété. Or on ne peut couper un âne en quatre parties, qu'on ne détruiſe cette machine, & qu'elle ne ceſſe par-là d'être un âne.

Quoi qu'il en ſoit, je nie même (& ce ſera ma quatrieme remarque) que ce payſan voie clairement, & par une idée claire, que ſon âne peut être coupé en quatre parties. Il le croit, parce qu'il a vu des choſes plus petites que ſon âne, que l'on pouvoit diviſer en quatre parties: mais, afin que l'on puiſſe dire, qu'il voit cela clairement, & par une idée claire, il faudroit qu'il l'eût vu dans l'idée de l'étendue; c'eſt-à-dire, qu'il eût apperçu, en conſultant l'idée de l'étendue, que tout ce qui eſt étendu peut être diviſé en quatre parties. Or il n'y a point de payſan qui voie cela clairement; puiſqu'il n'y en a point à qui on puiſſe faire croire, qu'il n'y a point de ſi petit grain de ſable qui ne puiſſe être diviſé en quatre parties, & chacune de ces parties en quatre autres, & ainſi à l'infini. Et je dirai, en paſſant, puiſque je ſuis tombé ſur cela comme par haſard, qu'il n'en faut pas davantage pour renverſer ce qu'on nous dit avec tant de confiance, *que nous avons une idée claire de l'étendue, & que nous n'en avons point de notre ame; & qu'une preuve que nous en avons de l'étendue, eſt, que les femmes & les enfants, les ſavants & les ignorants, les plus éclairés & les plus ſimples, conçoivent ſans peine, par l'idée qu'ils en ont, ce qui lui convient & ce qui ne lui convient pas.* Car ſi cela étoit, il n'y auroit perſonne, ſavant ou ignorant, éclairé ou ſtupide, qui ne conçût ſans peine, par l'idée qu'il a de l'étendue, qu'il n'y a point d'étendue qui ne ſoit diviſible. Or il n'y a preſque perſonne, de ceux qui n'ont point étudié, qui ne croie le contraire: & il y a des ſectes entieres de Philoſophes, comme les Gaſſendiſtes, qui ſoutiennent, que tous les corps de la nature ſont compoſés d'atomes indiviſibles. Il y a même des Cartéſiens qui ſont entrés dans leur ſentiment, & qui enſeignent, qu'il n'y a que les maſſes qui ſoient diviſibles, & que chaque corps eſt indiviſible. Que deviendra donc la clarté de l'idée de l'étendue, qu'on a attachée à cette ſuppoſition évidemment fauſſe; que les femmes & les enfants, les ſa-

vants & les ignorants, les plus éclairés & les plus ſtupides conçoivent, SANS PEINE, par l'idée qu'ils ont de l'étendue, ce qui lui convient ou ne lui convient pas. VII. Cl. N°. VI.

La cinquieme remarque eſt, que, pour prendre ſon diſcours dans le ſens le plus favorable, j'ai pris ces mots d'*idée de l'étendue*, comme les prennent tous les Philoſophes raiſonnables, pour la perception que nous avons d'une choſe étendue en longueur, largeur & profondeur, lorſque nous penſons à l'étendue en général; au lieu que ſi j'avois pris ces mots comme on les prend dans l'Ecole des Méditatifs, j'y aurois bien trouvé de plus grandes abſurdités. Je ſoutiens, par exemple, qu'il eſt faux qu'un Philoſophe Méditatif puiſſe juger, que ce qu'il voit, en regardant un âne, peut être partagé en quatre quartiers & changer de place. Car ce qu'il croit voir, en regardant un âne, n'eſt pas l'âne matériel que Dieu a créé, mais une partie de l'étendue intelligible infinie, qui eſt Dieu même. Or il ne ſauroit juger, ſans impiété, que l'étendue intelligible, qui eſt Dieu même, ſoit qu'on la conſidere dans ſon tout ou dans quelqu'une de ſes parties (puiſqu'il plaît aux Méditatifs de mettre des parties en Dieu) peut être partagée en quatre parties, & changer de place. Il eſt donc certain, qu'il ne peut juger que ce qu'il voit en regardant un âne, puiſſe être diviſé en quatre quartiers, & changer de place.

Mais c'eſt, dira-t-on, de l'âne matériel qu'il porte ce jugement. Cela ne ſe peut dire dans les maximes de cette Ecole: car nous ne ſaurions juger que de ce que nous connoiſſons. L'Auteur de la Recherche de la Vérité en fait un principe, en ces termes: *Nos jugements ne doivent pas avoir plus d'étendue que nos perceptions.* Or, ſelon cette Ecole, les choſes matérielles que Dieu a créés, *ne peuvent être l'objet de nos connoiſſances:* c'eſt ce que le même Auteur aſſure encore dans ſa Réponſe page 110. On ne peut donc, ſelon eux, porter aucun jugement, ni d'un âne qu'on regarde, ni d'aucun autre des corps que Dieu a créés, qui ſont toutes brouilleries ſi inconcevables, que ceux mêmes qui les ont inventées ſe démentent preſque toujours, quand ils parlent de la connoiſſance des choſes matérielles; ne pouvant s'empêcher d'en parler, comme s'ils croyoient avec tout le reſte des hommes, que ce ſont les corps que Dieu a créés, que nous voyons quand nous les regardons, & que ce ne ſont pas ſeulement des corps intelligibles qui leur reſſemblent.

En voilà plus qu'il n'en faut pour le diſcours en lui-même. Voyons maintenant à quelle partie de l'argument il le pourra appliquer.

VII. Cl. N°. VI. Ce ne peut être à la majeure; car elle est toute de lui, & je n'y établis autre chose, *sinon, qu'il n'y a point de paysan qui ne voie en Dieu, & par une idée claire, le soleil, son âne & son bled.* Or comme c'est certainement sa doctrine, ce n'est pas de cela qu'il peut dire que je lui attribue *des sentiments chimériques.*

Ce n'est pas aussi à la mineure, qui ne consiste qu'en ce peu de paroles, qu'il n'ose pas nier qui ne soient de lui. *Or la connoissance que nous avons des choses en Dieu, & par leurs idées, est très-parfaite*; car ce sont ses propres termes, dans le VII Chapitre de la seconde Partie du III Livre de la Recherche de la Vérité, où il explique les quatre manieres dont notre esprit apperçoit tous les objets dont il a connoissance. *On ne peut douter*, dit-il, *que l'on ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir qu'en Dieu. Ainsi c'est en Dieu, & par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés : & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons* EST TRÈS-PARFAITE.

Il ne peut donc appliquer son discours qu'à la conclusion; c'est-à-dire, que n'ayant osé rien dire ni contre la majeure ni contre la mineure d'un argument régulier, parce qu'elles sont toutes deux de lui, il est contraint d'en nier la conclusion, & d'avouer, que ce qu'elle contient est extravagant, n'y ayant rien en effet qui le soit davantage, que de prétendre qu'un paysan, ne pouvant connoitre le soleil, son âne & son bled, qu'en Dieu & par leurs idées, il en doit avoir une connoissance très-parfaite.

Mais *les gens*, dit-il, *ne sont peut-être pas si extravagants que M. Arnauld les fait; & il doit appréhender, que le ridicule dont il revêt leur fantôme, ne retombe sur sa propre réalité.*

Je ne lui ai point dit, qu'il fût assez extravagant pour croire qu'un paysan a une connoissance fort parfaite du soleil, de son âne & de son bled. Est-ce qu'on n'apprendra jamais aux Méditatifs, qu'on n'attribue point à ceux contre qui on dispute, les absurdités qu'on leur fait voir être des suites de leurs sentiments; mais qu'au contraire, on leur représente ces absurdités, afin qu'en étant frappés, ils quittent les sentiments dont ces absurdités sont des suites?

Et c'est à quoi votre ami se devoit résoudre, à moins qu'il ne pût faire voir, que cet argument, étant vicieux dans la forme, il en pouvoit nier la conclusion, sans toucher ni à la majeure ni à la mineure, comme j'ai fait de quelques-uns des siens. Mais c'est ce qu'on est bien

assuré qu'il n'entreprendra pas : car il faut que toutes les regles de la Logique soient fausses, ou que cet argument soit concluant. VII. Cl. N°. VI.

Un paysan ne sauroit connoître le soleil, son âne & son bled, qu'en Dieu & par leur idée. C'est ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la Vérité. Or quand nous connoissons les choses en Dieu & par leurs idées, nous en avons une connoissance très-parfaite. C'est encore ce que le même Auteur enseigne. Donc, la connoissance qu'un paysan a du soleil, de son âne & de son bled, doit être très-parfaite, selon cet Auteur ; c'est-à-dire, que cela suit nécessairement de deux propositions qui sont de lui.

Mais il est si peu vrai que ce soit ce qui est contenu dans cette conclusion, que j'aie voulu attribuer à l'Auteur de la Recherche de la Vérité, que je n'en suis pas demeuré là, ayant ajouté aussi-tôt, que *cela étoit insoutenable & contraire à l'expérience*; c'est-à-dire, qu'il falloit avouer, qu'un paysan avoit une connoissance très-imparfaite du soleil, de son âne & de son bled, parce que j'en voulois tirer cette nouvelle conclusion, qui fait l'essentiel de mon argument : *Qu'il faut donc nécessairement, ou que les choses matérielles puissent être connues par les paysans autrement qu'en Dieu, & par leur idée ; ou que ce ne soit pas une preuve que notre ame ne se connoisse pas en Dieu & par son idée, de ce qu'elle se connoît imparfaitement; puisqu'on ne peut douter, que la connoissance qu'un paysan ou qu'un enfant a du soleil, ne soit sans comparaison plus imparfaite, que celle qu'un Philosophe a de son ame.*

Voilà à quoi il falloit répondre ; & c'est, au contraire, ce que votre ami a entiérement dissimulé; ayant retranché cette derniere conclusion de mon argument, qui ne paroît point dans son Livre, quoique ce soit uniquement ce que j'avois dessein de prouver.

Mais que fait-il au lieu de cela ? Il travaille lui-même à confirmer ce dont j'ai besoin, en faisant voir, qu'il n'y a rien de plus imparfait que la connoissance qu'un paysan a de son âne. *Car qu'est-ce*, dit-il, *que voit un paysan lorsqu'il regarde son âne? Voit-il la construction de sa machine? Voit-il comment le sang circule dans les arteres & dans les veines, & de quelle sorte les esprits se répandent dans les muscles de cet animal? Il me semble que le paysan & le Philosophe ne voient autre chose, en regardant un âne, que de l'étendue rendue sensible par la couleur.* Et le reste que j'ai déja rapporté.

Que de vains efforts pour me fournir des armes contre lui-même. Il se tue de nous montrer, combien ce paysan connoît peu de choses de son âne; & c'est justement ce qui fait le fort de mon argument.

VII. Cl. N°. VI. Car ce que j'en veux conclure dépend de la comparaison que je fais, de la connoissance qu'un paysan a de cet animal, avec celle qu'un Philosophe a de son ame. Or il me donne moyen de la faire fort avantageuse pour moi; puisque je n'ai qu'à comparer la connoissance qu'il dit que ce paysan a de l'un, avec celle que l'Auteur de la Recherche de la Vérité nous déclare qu'il a de l'autre. Le paysan ne connoit autre chose, selon lui, en regardant son âne, *que de l'étendue rendue sensible par la couleur*; si ce n'est, qu'il sait encore, *qu'on peut couper son âne en quatre parties, & qu'il peut changer de place.* Cela lui suffit, afin que l'on puisse dire, selon lui, que ce paysan voit son âne en Dieu, & par une idée claire. Voyons maintenant ce qu'il témoigne qu'il connoit de son esprit. Il dit dans le I Chapitre du III Livre, *qu'après y avoir pensé bien sérieusement, on ne peut douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée; de même que l'essence de la matiere consiste dans l'étendue.* Il connoit donc l'essence de son ame, ou de son esprit; au lieu que ce paysan ne connoit pas quelle est l'essence de son âne, & qu'il sait encore moins quelle est l'essence du soleil; croyant apparemment que c'est être lumineux.

Il ajoute au même lieu: *Qu'il n'est pas possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit possible d'en concevoir un qui ne veuille point;... mais que la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle; comme la capacité d'être mûe est inséparable de la matiere, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle.* N'est-ce pas connoître beaucoup plus de choses de son ame que ce paysan n'en connoit de son âne ou du soleil?

Qu'il ne fuie donc point: qu'il ne retranche point des arguments de ses adversaires ce qui l'incommode; mais qu'il réponde directement & précisément à la preuve renfermée dans cette derniere conclusion, qu'il a supprimée.

On ne peut douter que la connoissance qu'un paysan a du soleil, ne soit plus imparfaite que celle qu'un Philosophe a de son ame.

Or, selon lui, ce n'est pas une preuve qu'un paysan ne voie pas le soleil en Dieu & par son idée, de ce qu'il le connoit imparfaitement. Car si on en croit les Philosophes Méditatifs, les choses matérielles ne se peuvent voir autrement qu'en Dieu & par leurs idées.

Cela ne devroit donc pas être une preuve, selon ces mêmes Philosophes, que notre ame ne se voit pas en Dieu & par son idée, de ce qu'elle ne se connoit pas parfaitement.

J'avois dit, dans ce même Chapitre, que, sans parler des paysans, on pouvoit encore prouver la même chose à l'égard des Philosophes.

Il a rapporté quelques paroles de ce second argument, qu'on peut voir VII. Cl. dans le Livre des Idées, à la fin du Chapitre XXII. Et, pour l'élu- N°. VI. der, il suppose que je n'ai eu dessein que d'y montrer, que les Philosophes mêmes n'ont pas une connoissance parfaite de la nature : ce qu'il a cru pouvoir négliger comme indigne de réponse.

Mais qui a jamais oui dire, que la majeure d'un argument en est la conclusion ? Ou que, parce que cette majeure ne souffre pas de difficulté, nous ne devons pas nous mettre en peine de la conclusion qu'on en tire contre nous. Car, afin qu'il ne fasse pas le sourd encore une fois, voilà en moins de paroles, cet autre raisonnement, auquel il avoit à répondre.

M. Descartes a mieux connu la nature de son ame & ses principales propriétés, que tous les Philosophes avant lui n'ont connu la nature de l'eau & ses propriétés (je m'arrête à ce seul exemple entre tant d'autres) puisque, s'ils avoient bien connu quelle est la nature de l'eau, ils auroient su la vraie raison, qui fait que l'eau est ordinairement liquide, & que néanmoins, en de certains temps, elle devient aussi dure que de la pierre : ce que certainement ils n'ont point su.

Or, de ce que ces Philosophes n'ont pas bien connu la nature de l'eau, cela n'empêche pas, selon l'Auteur de la Recherche de la Vérité, qu'ils ne l'aient connue en Dieu & par idée claire.

C'est donc une méchante raison, de vouloir que nul homme ne connoisse son ame par idée, & par idée claire, de ce qu'on ne la connoît pas, à ce qu'il prétend, assez parfaitement, pour pouvoir dire qu'on la connoît par idée claire.

Vingt-unieme Exemple.

Que si, pour dépendre de Dieu dans nos connoissances, nous devons voir les corps en Dieu, nous devrions aussi voir notre ame en Dieu. Que rien n'est plus absurde que ce que l'Auteur répond à cela.

Cet Exemple est semblable au précédent, & l'Auteur de la Réponse y a eu recours à la même adresse, qui est de disposer l'esprit du Lecteur à se contenter d'une méchante réponse, par une préface fiere & méprisante, contre la personne de celui dont on a à réfuter les arguments.

Il s'agit, dans cet Exemple, comme dans le précédent, de cette imagination particuliere aux Méditatifs, que notre ame ne peut connoître

VII. Cl. N°. VI. les choses matérielles qu'en les voyant en Dieu ; mais qu'elle peut se connoître elle-même sans se voir en Dieu. Et voici un des arguments par lesquels j'avois combattu ce paradoxe, dans le Chapitre XXII du Livre des Idées.

" La seconde *raison qui me fait penser*, dit l'Auteur de la Recherche de la Vérité Liv. III, Part. II, Chapitre VI, *que nous voyons tous les êtres, à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les représente, nous soit découvert .... c'est, que cela met les esprits créés dans une entiere dépendance de Dieu, & la plus grande qui puisse être.* Pourquoi donc, ai-je dit sur cela, si cela étoit vrai de tous les êtres, ne le seroit-il pas de notre ame ? Pourquoi l'excepter d'une proposition si générale ? Pourquoi voudra-t-on que l'esprit créé soit dans une entiere dépendance de Dieu, pour connoître le soleil, un cheval, un arbre, une mouche, & qu'il ne soit pas dans la même dépendance pour se connoître soi-même" ?

Idées page 300.

Ce qu'il oppose à cet argument a deux parties, selon sa coutume. L'une est une préface dédaigneuse, d'un style *précieux*, contre ce vieux Docteur, qui s'est mis sur le tard à philosopher, & que l'on appelle, par ironie, *un grand homme.* L'autre est une réponse énigmatique, qu'on est assuré qui n'aura été entendue que de fort peu de personnes.

Préface dédaigneuse. *Que voilà, Monsieur de petites armes pour un grand homme ? Comment s'en peut-il servir ? C'est qu'une épine suffit pour percer un moucheron. Je vous avoue que ces raisonnements me désolent ; car je ne puis y répondre, sans qu'on s'imagine que je prenne plaisir à rendre ridicule celui qui les fait.*

Réponse énigmatique. *En effet, Monsieur, je vous prouverois que vous êtes Empereur, s'il y avoit quelque solidité dans le raisonnement de M. Arnauld. Car la raison qui vous fait penser que vous tenez de Dieu tout ce que vous possédez, c'est que cela vous met dans une entiere dépendance de Dieu. Je vous prie donc, pourquoi exceptez-vous de cela l'Empire ? Quoi ! Vous voulez dépendre de Dieu pour dix mille livres de rente, plus ou moins, car je n'ai pas compté avec vous, & n'en pas dépendre pour tout l'Empire du monde ? Si vous étiez ambitieux, vous me répondriez, que vous voudriez bien en dépendre à cet égard. Et moi je dirai à M. Arnauld, que je voudrois bien aussi dépendre de Dieu quant à l'idée de l'ame : que ne l'ai pas à ma disposition, comme j'ai celle de l'étendue : que j'en suis bien fâché : que je dépends de Dieu en toutes les manieres possibles, quoique je n'en dépende point pour des connoissances que j'ai, & qu'a M. Arnauld, aussi réellement que vous possédez l'Empire.*

Replique. La réponse cachée sous le voile de cette énigme, est, que

j'ai tort de vouloir que notre ame dépende de Dieu dans la connoiſſance qu'elle a d'elle-même, parce que c'eſt ſuppoſer qu'elle ſe connoît elle-même, & qu'elle a une idée d'elle-même : ce que l'Ecole des Méditatifs ſoutient être faux ; comme on auroit tort de vouloir que vous dépendiſſiez de Dieu en qualité d'Empereur, parce que ce ſeroit ſuppoſer que vous êtes Empereur. VII. Cr. N°. VI.

C'eſt ce qu'il exprime d'une maniere plus embarraſſée, en diſant : *Je dépends de Dieu en toutes les manieres poſſibles, quoique je n'en dépende pas pour des connoiſſances, que ni moi ni M. Arnauld n'avons pas plus réellement, que vous avez réellement l'Empire du monde.*

Or la connoiſſance dont il s'agit dans mon argument, eſt, la connoiſſance que notre ame a d'elle-même, & de ce qui ſe paſſe en elle de ſes penſées & de ſes deſirs. Tout ſe réduit donc à ſavoir, s'il eſt auſſi certain que notre ame n'a point de connoiſſance ou d'idée d'elle-même, ni de ſes penſées, ni de ſes deſirs, ni de ſes autres modalités, qu'il eſt certain que vous n'êtes pas Empereur

Je le ſupplie donc ſur cela, de ne répondre que de lui & non pas de moi. Car s'il lui plait d'ôter à ſon ame, au moins en paroles, & par de miſérables équivoques, la plus eſſentielle de ſes connoiſſances, qui eſt la connoiſſance de ſoi-même, de ce qui ſe paſſe en elle, en ſoutenant qu'elle *ſe ſent ſeulement*, mais *qu'elle ne ſe connoît pas, & qu'elle n'eſt que ténebres à elle-même*, il ſait bien que je ne ſuis pas de ſon avis, & que, quoi qu'il en veuille dire, je crois avoir la connoiſſance de mon ame, un peu plus réellement, que vous n'avez l'Empire du monde.

Mais je penſe en même temps, que vous vous rangerez de mon côté, & que, quelque grande que fût votre ambition, elle ſeroit ſatisfaite, ſi vous étiez auſſi aſſuré d'être Empereur, que vous êtes aſſuré que votre ame ſe connoît elle-même, & qu'elle connoît ce qui ſe paſſe en elle ; ſes penſées, ſes deſirs, ſes ſenſations extérieures & intérieures.

En vérité, Monſieur, il faut être bien prévenu des viſions d'une fauſſe Philoſophie, pour ſoutenir de tels paradoxes, & nous dire gravement : Je dépends de Dieu en toutes les manieres poſſibles. J'en dépends pour toutes mes connoiſſances; & cette dépendance conſiſte, en ce que Dieu veut que ce qui eſt en lui, qui repréſente ce que je voudrois connoître, me ſoit découvert. Mais je n'en dépends pas pour des connoiſſances que je n'ai pas ; comme, Monſieur tel, ne dépend pas de Dieu en qualité d'Empereur du monde, parce qu'il n'a pas l'Empire du monde.

Mais quelles ſont ces connoiſſances, qu'il dit qu'il n'a pas, & pour

VII. Cl. N°. VI. lesquelles ; par conséquent, il peut bien ne dépendre pas de Dieu ? Ce sont celles que S. Augustin s'est imaginé d'avoir, quand il a dit en tant de lieux, que, quand on fait attention à son ame, on trouve qu'elle se connoît fort bien, & qu'elle se connoît *par intelligence.* Quand il a dit, que *tous les hommes convenoient que ce qui étoit en eux, qu'ils appelloient ame, vivoit, se ressouvenoit, concevoit diverses choses clairement ; vouloit ; pensoit, savoit, jugeoit ; & qu'ainsi notre ame a une connoissance de soi-même, & qu'elle n'a pour cela qu'à séparer d'elle-même ce qu'elle n'est pas certaine qu'elle soit, en ne retenant que ce qu'elle est certaine qu'elle est.* Quand il a dit, *que chacun sait qu'il croit une chose ou qu'il ne la croit pas, par une connoissance très-certaine.*

De Quant. animæ. n. 24. de Trin. lib. 10. c. 10.

De Trin. lib. 13. c. 1. Ces connoissances, qu'il dit qu'il n'a point, & pour lesquelles il n'est pas étrange qu'il ne dépende point de Dieu, sont celles que M. Descartes s'est imaginé avoir, quand il a dit, & redit en tant de manieres, que nous avions une idée claire de notre ame, & qu'elle nous étoit plus connue que toute autre chose.

Ces connoissances, qu'il dit qu'il n'a point, sont celles que l'Auteur de la Recherche de la Vérité a quelquefois, par mégarde, confessé qu'il avoit ; comme quand il dit, Livre III Partie II Chapitre VII : *Que la* CONNOISSANCE *que nous avons de notre ame suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, & quelques autres attributs.* Et dans le même Livre Chapitre I : *Qu'on ne peut douter que l'essence de l'esprit ne consiste dans la pensée : Qu'il n'est pas possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, & même qui ne veuille point.* Et dans le I Livre Chapitre XIII : *Que ceux qui se mettent en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir & les autres sensations sont admirables, de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer : Qu'une personne, par exemple, qui se brule la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumiere, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent : Qu'il la distingue fort bien de l'admiration, du desir, de l'amour, d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement : & que, cependant, s'il n'avoit aucune connoissance de la douleur, il ne pourroit pas connoître avec évidence & certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses.*

Enfin, ces connoissances, qu'il dit qu'il n'a point, & pour lesquelles par conséquent il ne doit pas dépendre de Dieu, ce sont celles que tous les Philosophes du monde, hors lui seul & ses Disciples, croient avoir ; s'étant tous laissé emporter dans cette opinion,

nion, qu'il n'y avoit point en nous de connoiſſance plus certaine, VII. Cl.
que celle qu'a notre ame de tout ce qui ſe paſſe en elle; de ſes N°. VI.
penſées, de ſes deſirs, & de toutes ſes différentes ſenſations. Mais ce qui les a trompés, ſi on en croit les Méditatifs, eſt; qu'étant tous auſſi ignorants que M. Arnauld, *ils n'ont pas ſu ſeulement diſtinguer entre connoître & ſentir.* C'eſt par cette admirable diſtinction, dont il eſt le premier Auteur, qu'il a trouvé moyen de pouvoir nier hardiment cette infinité de *connoiſſances*, que les autres Philoſophes conviennent tous qui ſont dans notre ame à l'égard de ce qui ſe paſſe en elle. Car ce qu'ils appellent *connoiſſance*, & *connoître*, il l'appelle *ſentiment*, & *ſentir*; & par ce nouveau langage, appuyé de l'autorité de ſon Ecole, il ſe tire ſans peine d'affaire, & fait paſſer pour ridicule tout ce qu'on lui peut oppoſer, qui auroit pu ſans cela l'incommoder beaucoup.

Il y a, Monſieur, des choſes ſi déraiſonnables, qu'on ne ſait comment s'y prendre pour les réfuter. Car que dire à un homme qui inſulte à ſon adverſaire, comme faiſant *des raiſonnements qui le déſolent, parce qu'on n'y ſauroit répondre qu'en le rendant ridicule*, lorſqu'il n'a point d'autre moyen de le *rendre ridicule*, que de nier la choſe du monde la plus certaine & la plus claire, qui eſt; que notre ame connoît ce qui ſe paſſe en elle, & qu'elle le connoît *clairement*. Et afin qu'il ne puiſſe pas chicaner ſur ce mot *clairement*, je déclare que j'entends par *connoître clairement*, connoître une choſe avec tant d'évidence, qu'il nous ſeroit impoſſible d'en douter quand nous le voudrions: & c'eſt ſelon cette notion, que je ſoutiens qu'on ne peut douter de la vérité des propoſitions ſuivantes.

Notre ame connoît clairement qu'elle ſait ou croit ſavoir diverſes choſes; qu'elle doute que d'autres ſoient vraies; qu'elle ſe reſſouvient, qu'elle veut tantôt une choſe & tantôt une autre.

Notre ame connoît clairement qu'elle ſent la douleur, le plaiſir, la faim, la ſoif.

Notre ame connoît clairement qu'elle admire, qu'elle deſire, qu'elle craint, qu'elle aime, qu'elle hait, qu'elle eſt dans la joie ou dans la triſteſſe.

Notre ame connoît clairement que les objets qu'elle croit avoir devant elle, les uns lui paroiſſent lumineux, d'autres blancs, noirs, verds, jaunes, rouges.

Notre ame connoît clairement la vérité de cette propoſition: *Je penſe, donc je ſuis*, que S. Auguſtin a regardée, & M. Deſcartes après lui, & l'Auteur de la Recherche de la Vérité après l'un &

VII. Cl. l'autre, *comme la premiere de toutes nos connoissances, dont toutes nos pen-*
N°. VI. *sées sont des démonstrations incontestables, & dont nous ne pourrions pas douter, quand nous feindrions qu'il y auroit un mauvais génie qui se plairoit à nous tromper.*

Notre ame enfin connoît clairement qu'il se passe en elle une infinité de choses semblables : & cela est si certain, que ceux mêmes qui ont fait profession de douter de tout, comme les Sceptiques, n'ont jamais pu douter qu'ils n'eussent ces sortes de connoissances.

Mais que faire à des gens qui entreprennent de nous mettre tout cela en doute, par une distinction fantastique, entre *sentir* & *connoître*, en voulant que *sentir* ne soit pas *connoître*, & par quelques autres imaginations, qui n'ont point aussi d'autre fondement qu'un nouveau langage, forgé à plaisir, *qu'on ne connoit clairement que ce qu'on connoît par idée, en prenant le mot d'idée pour un être représentatif, distingué des perceptions; que cet être représentatif n'est autre chose que Dieu, & qu'ainsi on ne voit clairement que ce que l'on voit en Dieu.* Les laissera-t-on dans le droit qu'ils s'attribuent, de se rendre maîtres de la signification des mots? Cela seroit supportable, si ce n'étoit que pour s'en servir entr'eux, comme par une espece de chiffre. Mais, de vouloir que les autres parlent comme eux, afin de les engager par-là à penser comme eux, & les traiter d'ignorants s'ils ne le font pas, c'est la prétention du monde la plus déraisonnable : car il me seroit aisé, par un semblable moyen, de soutenir que les Ethiopiens ne sont point des hommes, mais une espece de singes. Je n'aurois pour cela qu'à déclarer, que je n'entends, par le mot d'hommes, que des animaux raisonnables qui sont blancs, & que je ne regarde que comme une espece de singes ceux qui sont noirs; en distinguant deux sortes de singes; dont les uns sont raisonnables & les autres non. Pourvu qu'on soit assez simple pour m'accorder cela, pourra-t-on trouver mauvais que je nie qu'il y ait des hommes noirs, & que je soutienne fortement, contre tous ceux qui me le voudroient contester, que les Ethiopiens ne sont pas des hommes, mais une espece de singes.

C'est la même illusion que nous veulent faire les Méditatifs. Nous prenons, disent-ils, idée, & idée claire, pour la même chose. Nous ne donnons le nom d'idée qu'aux êtres représentatifs, distingués des perceptions. Nous ne trouvons qu'en Dieu ces êtres représentatifs. Nous n'appellons connoître, que ce qu'on connoît par idée. Connoître, connoître clairement, connoître par idée, connoître par idée

claire, est parmi nous la même chose. Nous n'appellons point con- VII. Cl.
noissance, la connoissance que notre ame a d'elle-même & de ce N°. VI.
qui se passe en elle : nous appellons cela sentir. Et c'est pourquoi nous disons que l'ame se sent; mais qu'elle ne se connoît pas, & qu'elle n'est que ténebres à elle-même. Et ce qui est encore plus mystérieux, *que l'ame se sent; mais qu'elle ne voit que Dieu.*

Accordez leur toutes ces définitions forgées à plaisir, contre les sentiments de tous les Philosophes de la terre, ils n'auront aucune peine à confondre, & à faire passer pour ridicules, tous ceux qui oseront combattre leurs paradoxes. Mais il est bon qu'ils sachent une fois pour toutes, qu'ils n'ont aucun droit de nous obliger à approuver leur langage : qu'il faut qu'ils s'accommodent à celui de tout le monde, s'ils veulent qu'on les entende, & que l'on dispute raisonnablement avec eux : qu'il faut qu'ils appellent *connoissance*, ce que tout le monde jusques ici a appellé *connoissance ;* & *connoissance claire*, ce qui a toujours été appellé *connoissance claire.* Et alors ils ne trouveront plus que ce soit être ridicule de leur demander*; pourquoi ils veulent que l'esprit créé soit dans une entiere dépendance de Dieu, pour connoître le soleil, un cheval, un arbre, une mouche, & qu'il ne soit pas dans la même dépendance pour se connoître soi-même?* Et ne pouvant plus avoir recours à leurs fausses définitions, que le public n'a point reçues, ils n'auront plus lieu de vous dire, Monsieur, *qu'ils dépendent de Dieu dans toutes les manieres possibles, quoiqu'ils n'en dépendent point à l'égard de la connoissance de leur ame, pour laquelle on voudroit qu'ils en dépendissent ; parce qu'ils n'ont pas plus réellement cette connoissance, que vous avez réellement l'Empire du monde.*

VINGT-DEUXIEME EXEMPLE.

Qu'il a changé une dispute de chose en une dispute de mot, n'ayant pu défendre, ce qu'il avoit avancé témérairement, qu'il n'y a que la foi qui nous puisse convaincre qu'il y a des corps.

Que S. Augustin a grande raison de vouloir que l'on bannisse les disputes de mots des contestations sérieuses, où on ne doit avoir en vue que la recherche de la vérité! Cependant rien n'est plus ordinaire à l'Auteur de la Réponse, quand il ne peut s'échapper d'une autre maniere. Nous l'avons assez vu dans l'Exemple précédent

VII. Cl. N°. VI. & nous le verrons encore dans celui-ci, qui regarde la derniere chose que j'ai traitée dans le Livre des Idées, & par où je le finis.

Le dernier Chapitre est l'examen de ce qu'il dit dans ses Eclaircissements; *qu'on ne peut être entiérement assuré de l'existence des corps que par la foi.* Et c'est ce qu'il traite aussi dans le dernier Chapitre de sa Réponse.

Mais, avant que d'entrer en matiere, je crois devoir commencer l'examen de ce Chapitre par la petite préface qui en fait l'ornement; parce qu'on y pourra remarquer le soin qu'il a eu de garder jusques à la fin tous ses caracteres; savoir, le droit qu'il a pris de deviner mes intentions secretes, la bonne opinion qu'il témoigne avoir de lui-même, & les jugements téméraires & méprisants qu'il fait de tous ceux qui n'entrent pas dans ses nouveautés.

Préface téméraire & méprisante. *Comme cette matiere de la preuve de l'existence des corps est fort abstraite, M. Arnauld l'a peut-être encore jugée assez propre pour préoccuper le Lecteur, à la faveur de sa réputation & de ses amis, contre l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace. Mais peut-être que le monde ne sera pas toujours dupe de l'opinion, qu'il y aura des gens qui ouvriront les yeux pour se conduire dans leurs jugements, & que les autres auront l'équité de ne pas condamner ce qu'ils n'entendent pas assez.*

Rép. Je n'ai rien à dire du chimérique dessein qu'il m'attribue sur un *peut-être*, ni de la pensée qu'il voudroit qu'on eût, que c'est *à la faveur de ma réputation & de mes amis*, que je fais passer pour bon ce qui ne vaut rien. Ce sont ses visions ordinaires. On y doit être accoutumé.

Mais, Monsieur, comme vous êtes son ami, vous devriez lui faire la charité de l'avertir, que ce n'est pas le moyen de se rendre le public favorable, que d'en juger si mal, & d'en parler avec tant de mépris. Bongré malgré qu'il en ait, il aura pour juge de son Livre & du mien ce *monde*, à qui il reproche d'être présentement *la dupe de l'opinion*; mais en se flattant de l'espérance *qu'il n'en sera pas toujours la dupe*. Il aura pour juges ceux qu'il prend pour des aveugles volontaires, qui *n'osent ouvrir les yeux pour se conduire dans leurs jugements*; mais en espérant qu'il y en aura parmi ceux-là *qui les ouvriront un jour*, pour n'avoir pas toujours besoin qu'on les mêne par la main. Il aura pour juges, ceux qu'il croit n'avoir pas assez de lumiere pour pénétrer les obscurités mystérieuses de ces nouvelles pensées; mais à qui il demande en grace, *d'avoir l'équité de ne pas condamner ce qu'ils n'entendent pas assez*. Voilà bien des gens qui n'ont pas sujet d'être satisfaits de l'opinion qu'il a deux pour le présent, & il n'y a guere

d'apparence qu'ils le soient plûs du changement qu'il en espere. Car VII. CL. ce qu'il entend par être *dupe de l'opinion*, c'est de ne mésestimer pas, N°. VI. autant qu'il fait, les Livres de ceux qui ont toujours fait gloire de ne point parler d'eux-mêmes & d'être seulement les disciples des Saints Peres. Or je ne sais si le *monde*, n'ayant pas cru jusques ici que ce fût être *dupe de l'opinion* de n'être pas en cela de son sentiment, est fort disposé de le croire bientôt sur sa parole, & de ne vouloir plus passer pour *dupe* dans son esprit. Ce qu'il appelle *ouvrir les yeux pour se conduire dans ses jugements*, c'est se défier de tout ce qu'on apprend des hommes morts ou vivants, & prendre toutes les imaginations de son esprit pour des réponses de la raison universelle, qui éclaire tous les esprits attentifs. Or je ne sais si son exemple sera propre à faire trouver cette voie sûre. Enfin, ce qu'il appelle avoir *l'équité de ne pas condamner ce qu'on n'entend pas assez*, c'est être assez simple pour se laisser persuader qu'on n'entend pas ce qu'il écrit, quand on ne l'approuve pas. Mais il se pourroit bien tromper quand il se promet, qu'il pourra y avoir à l'avenir, plus de personnes que par le passé, qui voudront bien avoir pour lui cette sorte d'équité. Il est certain au moins que tout cela est fort incertain, & qu'il n'est pas heureux dans ces sortes de prophéties : car je me souviens de celle qu'il fit en ces termes, sur son Traité de la Nature & de la Grace, il y a près de quatre ans: *Si ce Livre paroit, on criera trois mois, on lira trois autres mois, & je suis certain que j'aurai raison à la fin.* Il sait ce qui en est arrivé. Mais il est temps de sortir de ce prélude, & d'entrer dans la discussion de ce qu'il traite dans ce Chapitre, en vous faisant ressouvenir, qu'il avoit à défendre ce qu'il avoit enseigné dans ses Eclaircissements sur la Recherche de la Vérité : *que l'on ne peut être entiérement assûré de l'existence des corps que par la foi.*

Or, pour faire entendre tout d'un coup comment il y a donné le change, à son ordinaire, en substituant une question pour une autre, on n'a besoin que de remarquer deux propositions fort différentes, qu'on peut faire sur le sujet des preuves de l'existence des corps: l'une, qui ne se terminera, si on en dispute, qu'à une *dispute de mot* de nulle importance; & l'autre, dont on pourra faire *une dispute de chose* de grande importance.

I. Proposition. *En supposant que Dieu est, & qu'il n'est point trompeur, on peut donner des preuves de l'existence des corps, qui obligeront tout homme qui usera bien de sa raison, à n'avoir aucun doute qu'il n'y ait des corps; & sur-tout à ne point douter, qu'il n'y ait autre chose dans le monde que Dieu & notre esprit: mais, quoique ces preu-*

VII. Cl. *ves ſoient de fort bonnes preuves, & tout-à-fait convainquantes, on pour-*
N°. VI. *roit néanmoins ſoutenir que ce ne ſont pas de véritables démonſtrations, en prenant ce mot dans toute la rigueur & l'exactitude géométrique.*

On voit aſſez qu'on peut tenir ſur cela l'affirmative ou la négative, ſans que ce fût autre choſe qu'une diſpute de mot de nulle importance. Car qu'importe qu'une preuve puiſſe être appellé *démonſtration*, ou que l'on ne puiſſe pas lui donner ce nom, en prenant ce mot dans une rigueur géométrique, pourvu qu'on demeure d'accord, qu'elle eſt ſi bonne, qu'on uſeroit auſſi mal de ſa raiſon en ne s'y rendant pas, qu'un homme en uſeroit mal, en refuſant opiniâtrément de croire, comme une choſe certaine & indubitable, qu'il y a une ville qu'on appelle Conſtantinople?

II. Proposition. *Suppoſé qu'il eſt évident, comme il l'eſt en effet, que Dieu n'eſt point trompeur, on peut trouver des preuves de l'exiſtence des corps, qui donnent un grand penchant à croire qu'il y a des corps qui nous environnent; mais ces preuves ne ſont point telles qu'elles nous obligent à le croire par leur évidence : & ſi ce n'étoit la foi, comme nous devons, pour faire un bon uſage de notre liberté, ne croire quoi que ce ſoit dans des matieres philoſophiques, que lorſque l'évidence nous y oblige, nous devrions, lorſque nous voyons des corps, juger ſeulement que nous en voyons, & non pas juger abſolument qu'il y en a au dehors de nous : de ſorte qu'il n'y a que la foi qui nous oblige à croire qu'il y a des corps, ou même qu'il y a autre choſe que Dieu & notre eſprit.*

On reconnoît aiſément que cette deuxieme Propoſition eſt très-différente de la premiere, & que, ſi on la conteſte, ce ne ſera pas une diſpute de *mot*, mais de *choſe.* Car il s'agit de ſavoir, non ſi les preuves que l'on peut donner de l'exiſtence des corps par la raiſon, ſans y employer l'autorité de l'Ecriture, méritent le nom de véritables démonſtrations; mais ſi elles ſont telles, qu'elles ne laiſſent aucun doute raiſonnable qu'il n'y ait des corps, à ceux qui uſent bien de leur raiſon, en ſuppoſant, comme une choſe évidente, que Dieu n'eſt point trompeur; ou *ſi elles donnent ſeulement un grand penchant à le croire, qui, ne nous y forçant pas par évidence, mais nous y inclinant ſeulement par impreſſion, nous laiſſe dans le péril de nous tromper ſi nous nous y laiſſons aller.* C'eſt tout ce que l'Auteur *accorde à M. Deſcartes*, en même temps qu'il avoue, *qu'il a donné les preuves les plus fortes que la raiſon toute ſeule puiſſe fournir pour l'exiſtence des corps*, & qu'il reconnoît avec ce Philoſophe; *qu'il eſt évident que Dieu n'eſt point trompeur, & qu'on pourroit dire qu'il nous tromperoit effectivement,*

si nous nous trompions nous-mêmes, en faisant l'usage que nous devons faire de nôtre esprit, & des autres facultés dont il est Auteur. VII. Cl. N°. VI.

La différence de ces deux propositions étant évidente, je n'ai que deux choses à faire voir. L'une, que c'est la seconde proposition, & non la premiere, qu'il a avancée dans sa Recherche de la Vérité, & que j'ai combattue dans le Livre des Idées. L'autre, que c'est la premiere, & non la seconde, qu'il défend dans sa Réponse, & qu'ainsi il tâche de donner le change, en voulant faire passer, pour une dispute de mot, une dispute très-réelle, parce qu'il s'est trouvé dans l'impuissance de soutenir ce qu'il avoit avancé fort témérairement, non seulement contre la preuve de l'existence des corps que M. Descartes a donnée, mais aussi contre la possibilité de la prouver par la raison seule, d'une maniere qui puisse convaincre un homme raisonnable.

Voici donc la preuve de l'un & de l'autre.

Preuve que c'est la seconde Proposition, & non la premiere, qu'il a soutenue dans ses Eclaircissements.

Je n'ai besoin, pour en persuader tout le monde que de renvoyer aux passages de sa Recherche de la Vérité, rapportés très-fidellement dans le dernier Chapitre du Livre des Idées, & de prier ceux qui les liront, de remarquer que j'en ai formé la seconde Proposition : de sorte qu'on ne peut avoir aucun doute, que ce ne soit cette seconde proposition qu'il y soutient. En voilà néanmoins sept ou huit lignes des plus claires.

Dieu ne parle à l'esprit, & n'oblige à croire qu'en deux manieres; par l'évidence & par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps; mais, pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entiere, & que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelqu'autre chose que Dieu & notre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à M. Descartes; mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence : il nous y incline seulement par impression. Or nous ne devons suivre, dans nos jugements libres, que la lumiere & l'évidence; & si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toujours........ Certainement il n'y a que la foi qui nous puisse convaincre qu'il y a effectivement des corps. Idées p. 351.

Cette derniere parole dit tout, & il la faut bien remarquer. Car s'il n'avoit alors voulu dire autre chose, sinon, que la raison seule nous peut fournir des preuves convainquantes de l'existence des corps; mais que ces preuves, quoique convainquantes, ne peuvent être appellées de véritables démonstrations, il n'auroit pas dit, ce qui est tout le

VII. Cl. contraire, *que, certainement, il n'y a que la foi qui nous puiſſe convain-*
N°. VI. *cre qu'il y a effectivement des corps.*

Preuve que ce n'eſt plus la ſeconde Propoſition, mais la premiere, qu'il a ſoutenue dans ſa Réponſe.

C'eſt-à-dire, qu'il a changé une diſpute de *choſe* en une diſpute de *mot;* & que, ſe trouvant dans l'impuiſſance de ſoutenir ce qu'il avoit avancé, *que, certainement, il n'y a que la foi qui nous puiſſe convaincre qu'il y a effectivement des corps*, il veut faire croire que ce n'eſt pas cela qu'il a prétendu, mais ſeulement que ces preuves, quoique très-bonnes, ne peuvent pas être appellées de véritables démonſtrations.

Il ne faut que l'entendre parler.

L'Auteur. *Le dernier Chapitre du Livre des Vraies & des fauſſes Idées, contient diverſes réflexions ſur ce que j'ai avancé dans la Recherche de la Vérité, que M. Deſcartes n'avoit point démontré l'exiſtence des corps, & que même on ne pouvoit en donner une véritable démonſtration.*

Rép. Ces paroles ſont générales, & peuvent être communes à la premiere & la ſeconde Propoſition; mais j'ai fait voir qu'il les a déterminées à la ſeconde dans la Recherche de la Vérité, puiſqu'il en a conclu : *que, certainement, il n'y a que la foi qui nous puiſſe convaincre qu'il y a des corps;* & que ce qu'il ajoute ici, fait voir manifeſtement, qu'il les veut reſtreindre dans ſa Réponſe, à la premiere Propoſition, en prenant le mot de *véritable démonſtration*, non pour toute preuve convainquante, mais pour une eſpece de preuve convainquante, à laquelle il prétend que le nom de *véritable démonſtration* appartient privativement à toute autre.

L'Auteur. *Je prends, comme vous pouvez bien juger, ce mot de* DÉMONSTRATION, *dans la rigueur & exactitude géométrique.*

Rép. Pouvoit-il mieux déclarer le deſſein qu'il a eu, de changer une diſpute de choſe en une diſpute de mot; car il n'eſt point vrai qu'on doive juger, qu'il ait pris le mot de *démonſtration* pour autre choſe que *pour une preuve convainquante?* Je viens de le faire voir par la concluſion qu'il en a tirée, *qu'il n'y a que la foi qui nous puiſſe convaincre qu'il y a des corps.* Il n'eſt pas vrai qu'il ait rien dit, dans cet Eclairciſſement, qui nous doive faire juger, qu'il a pris le mot de démonſtration *dans une rigueur & une exactitude géométrique*, s'il entend par-là quelque choſe de particulier, & de différent de ce qui fait appeller une preuve, démonſtrative, quand elle eſt telle, que tout homme qui uſe bien de ſa raiſon s'en doit tenir convaincu. On le défie même de marquer nettement, & *ſans ambages*, ce qu'il veut dire par ces mots vagues & généraux, de *rigueur & d'exactitude géométrique;* parce qu'on

qu'on eft bien affuré, que, s'il le fait, on fera voir que ce n'eft qu'une pure chicanerie, à laquelle il a recours pour fe rétracter honnêtement de ce qu'il avoit avancé témérairement dans la Recherche de la Vérité. VII. Cl. N°. VI.

L'Auteur. *Je l'ai pris dans une rigueur géométrique : car ce feroit être fou de douter qu'il y eût des corps.*

Rép. Ce *car*, fait voir, au contraire, qu'il ne propofe pas fincérement ce qu'il avoit avancé avec beaucoup de témérité; mais qu'il s'en rétracte, quoique, par une fauffe honte, il faffe toujours femblant de le foutenir. La preuve en eft bien facile. Il s'agit d'un homme qui n'a pas la foi, ou qui ne confidere pas ce que la foi nous apprend de l'exiftence des corps. Or, loin qu'il ait dit, dans la Recherche de la Vérité, *qu'un tel homme feroit fou s'il doutoit qu'il y a des corps*, il a dit, au contraire, que, pour bien ufer de fa raifon, ce qui eft l'oppofé de la folie, il en devoit douter. *Car enfin*, dit-il, *en matiere de philofophie, nous ne devons croire quoi que ce foit, que lorfque l'évidence nous y oblige. Ainfi, lorfque nous voyons des corps, jugeons feulement que nous en voyons : mais pourquoi jugerons nous pofitivement qu'il y ait des corps exiftants que Dieu ait créés ?*

L'Auteur. *La premiere réflexion de M. Arnauld tend à perfuader le monde, que je n'ai point démontré les principes du Traité de la Nature & de la Grace. D'où il conclut, que, n'ayant pas écrit ce Traité pour ne perfuader perfonne, il fera inutile, felon ce principe, qu'on ne fe doit rendre qu'aux raifonnements démonftratifs.*

Rép. Il devoit dire de qui eft ce principe, *qu'on ne fe doit rendre qu'aux raifonnements démonftratifs*, pour ne pas donner lieu de croire qu'il eft de moi : car, s'il étoit de moi, il ne prouveroit rien contre lui, puifqu'il n'auroit qu'à le nier. Mais étant de lui, comme il paroît par fes paffages, que j'ai très-fidellement rapportés dans le Livre des Idées, que peut-il répondre à cet argument ?

L'Auteur de la Recherche de la Vérité enfeigne expreffément, qu'en matiere de Philofophie (ce qu'il oppofe à ce que nous croyons par la foi) on ne fe doit laiffer perfuader que par l'evidence; c'eft-à-dire, que par ce qui fe peut démontrer. Et c'eft de-là qu'il conclut, qu'il n'y a certainement que la foi qui nous puiffe convaincre qu'il y a des corps; parce qu'il prétend, que, par la raifon feule, on ne peut donner de véritable démonftration de l'exiftence des corps ; d'où il conclut encore, que, fi ce n'étoit la foi, *nous nous devrions contenter de juger que nous voyons des corps, quand nous en voyons, & non pas juger pofitivement qu'il y en a.*

Or ce même Auteur déclare, dans fa Réponfe au Livre des Idées,

VII. Cl. *qu'il a pris en cet endroit là, le mot de démonstration dans toute la*
N°. VI. *rigueur & exactitude géométrique.* Il a donc pris pour principe qu'on ne se doit rendre qu'aux arguments démonstratifs, en prenant le mot *de démonstration dans toute la rigueur & exactitude géométrique.*

Je le dis encore une fois ; je ne sais ce qu'il peut répondre à cet argument ; car il ne peut nier la conclusion, la majeure & la mineure étant de lui : & il ne la peut avouer, qu'il ne désavoue ce qu'il dit dans sa Réponse ; puisqu'il reconnoît, comme nous venons de voir, que, quand on ne supposeroit point la foi, *il faudroit être fou pour douter qu'il y a des corps ;* & qu'il emploie, comme nous allons voir, l'exemple de la persuasion que nous avons qu'il y a une ville de Constantinople, pour montrer qu'on peut donner de bonnes preuves de l'existence des corps par la raison seule, quoique ces preuves ne soient pas de véritables démonstrations. C'est la réponse par laquelle il a cru pouvoir s'échapper.

Rep. 321. L'Auteur. *Voici ma Réponse. Je suis persuadé qu'il y a une ville qu'on appelle Constantinople ; mais je ne le crois pas comme une vérité* DÉMONTRÉE. *Je mets chaque chose dans son rang, comme on le doit. Et celui qui croit avoir une* DÉMONSTRATION *que Constantinople existe, est dans l'erreur, & ne sait point discerner entre simple* PREUVE *&* DÉMONSTRATION.

Rép. Les Méditatifs peuvent s'imaginer qu'on *est dans l'erreur, quand on croit avoir démonstration que Constantinople existe* : mais tout le monde n'est pas de leur sentiment ; car ils ne sont pas les maîtres du langage humain. C'est pourquoi il ne s'est trouvé personne qui ait accusé M. Huet *d'être dans l'erreur*, pour avoir intitulé son livre, *Demonstratio Evangelica*, quoiqu'il y déclare dès l'entrée, que les preuves qu'il y emploie, sont de même nature que celles qui nous persuadent qu'il y a une ville de Constantinople : & on n'a pas cru aussi qu'Eusebe de Césarée eût été *dans l'erreur*, pour avoir donné avant lui, le même titre aux livres qu'il a faits sur le même sujet.

Mais, quand il auroit raison dans cette dispute de mot, il seroit toujours certain que ce ne seroit qu'une dispute de mot, & on n'en peut rien conclure qui ne soit contre lui. Car pour qui prendroit-on un homme qui diroit : *On ne peut avoir de démonstration qu'il y a une ville de Constantinople ; que Cicéron a été Consul de Rome ; que César a vaincu Pompée ; que Brutus & les autres Conjurés ont tué César. Donc, pour bien user de ma liberté, je dois juger seulement que l'on croit cela ordinairement ; que c'est le bruit commun, & que cela est fort vraisemblable : mais pourquoi juger absolument que cela est très-certain, & qu'on n'en*

peut douter en aucune sorte en usant bien de sa raison? Et qui de-là VII. Cl.
concluroit encore : *Qu'il n'y a certainement que la révélation de Dieu*, N°. VI.
qui nous puisse convaincre qu'il y a une ville de Constantinople, que Cicéron a été Consul &c?

Or c'est ce qu'a fait l'Auteur de la Recherche de la Vérité à l'égard de l'existence des corps. Il a prétendu qu'on n'en pouvoit donner de véritable démonstration : & de-là il a conclu en premier lieu, *que, pour faire un bon usage de notre liberté, en nous arrêtant à la raison seule, nous devions juger que nous voyons des corps quand nous les voyons, & non pas juger positivement qu'il y en a.* Et en second lieu; *qu'il n'y a certainement que la foi qui nous puisse couvaincre qu'il y a des corps.*

Je demande, de plus, ce que l'on diroit d'un Auteur, qui auroit mis pour titre à un Chapitre d'un de ses livres : *Qu'il est difficile de prouver qu'il y a une ville de Constantinople*, & si on le croiroit bien raisonnable d'avoir proposé cela comme une grande difficulté, à cause seulement qu'il prétendroit, qu'on ne peut avoir de démonstration géométrique qu'il y a une ville de Constantinople, quoiqu'il fût contraint d'avouer qu'on en a de telles preuves, qu'il n'y auroit pas moins de folie d'en douter, que de douter des vérités de Géométrie un peu éloignées des premiers principes?

Or c'est encore ce qu'a fait l'Auteur de la Recherche de la Vérité. Il a donné pour titre à un de ses Eclaircissements : *Qu'il est difficile de prouver qu'il y a des corps, & ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence*; par où il a principalement entendu celle de M. Descartes, qu'il a prétendu n'avoir pas levé cette difficulté, n'ayant pas mis la chose dans une entiere évidence, d'où il a conclu, *qu'il n'y a que la foi qui nous puisse convaincre qu'il y a des corps.* Et présentement qu'il se voit dans l'impuissance de soutenir une proposition aussi insoutenable que celle-là, il nous dit froidement, qu'il n'a pas nié qu'on ne puisse donner de *bonnes preuves* de l'existence des corps par la raison seule, comme on en donne pour nous persuader qu'il y a une ville de Constantinople. Mais, comme ces preuves, quoique *bonnes*, qui nous persuadent qu'il y a une ville de ce nom, ne peuvent que par erreur être appellées démonstratives (c'est ce qu'il prétend) ainsi, lorsqu'il a dit qu'il est bien difficile de prouver qu'il y a des corps, & qu'il ne paroît pas qu'on l'ait encore bien prouvé, il n'a voulu dire autre chose, sinon, que les preuves qu'on en donne, quoique *bonnes*, & aussi bonnes que celles qui nous persuadent qu'il y a une ville de Constantinople, ne sont pas néanmoins

VII. Cl. N°. VI. de véritables démonſtrations. C'eſt à quoi il applique lui-même cet Exemple.

L'Auteur. *Je crois donc qu'il y a des corps ; mais ce n'eſt point par la prétendue démonſtration de M. Deſcartes, ni par les huit preuves de M. Arnauld. Ce ſont néanmoins de bonnes* PREUVES, *mais de fort méchantes démonſtrations. Je le crois comme bien* PROUVÉ *& mal* DÉMONTRÉ ; *je le crois même comme* DÉMONTRÉ, *mais en ſuppoſant la foi.*

Rép. On voit aſſez, par tout ce que j'ai dit juſques ici, que c'eſt une rétractation forcée, de ce qu'il avoit avancé fort inconſidérément dans la Recherche de la Vérité, *qu'il n'y a que la foi qui nous puiſſe convaincre qu'il y a des corps.* Mais falloit-il qu'une fauſſe honte le portât à l'embrouiller par des antitheſes qui n'ont point de ſens raiſonnable ? Car que veut dire ; *ce ſont de bonnes preuves, mais de fort méchantes démonſtrations. Je le crois comme bien prouvé & mal démontré?* Peut-on donner un bon ſens à ces deux fauſſes pointes, quand il s'agit d'une matiere de philoſophie, dans laquelle, ſelon cet Auteur, notre eſprit ne doit acquieſcer qu'à des preuves convainquantes, & qui l'obligent, par leur évidence, à y acquieſcer. On comprend bien que l'on pourroit dire, qu'une preuve, en matiere de Philoſophie, eſt une bonne preuve, & n'eſt pas une démonſtration ; parce qu'on pourroit avoir reſtreint le mot de démonſtration, à une certaine ſorte de matiere, comme ce ſeroit la matiere des Géometres. Mais on ne pourroit pas dire pour cela, que cette *bonne preuve* ſeroit *une fort méchante démonſtration* : car on n'a appellé juſques ici *une fort méchante démonſtration*, que celle qui ne prouve pas néceſſairement ce que l'on prétend prouver. Or il n'y a de bonnes preuves, en matiere de Philoſophie, que celles qui prouvent néceſſairement ce que l'on prétend prouver. On ne ſauroit donc dire raiſonnablement, qu'une *bonne preuve*, en matiere de Philoſophie, ſoit *une fort méchante démonſtration.*

Je ne ſais auſſi ce que veut dire ; *Je le crois comme bien prouvé & mal démontré.* Peut-on croire quelque choſe comme *mal démontré?* Il devoit dire ſeulement, *je le crois comme bien prouvé, & non comme démontré.* Quoi qu'il en ſoit, *il le croit donc comme bien prouvé*, ſans ſuppoſer la foi ; *car, en ſuppoſant la foi, il le croit comme démontré.* Or il a poſé pour principe, *qu'en matiere de Philoſophie, nous ne devons croire quoi que ce ſoit que lorſque l'évidence nous y oblige.* Puis donc que, ſans ſuppoſer la foi, *il croit comme bien prouvé qu'il y a des corps*, il reconnoît par-là que ces preuves ſont ſi bonnes, qu'elles obligent, par leur évidence, à croire qu'il y a des corps. Et par conſéquent, s'il a l'humilité qu'il prêche aux autres, il doit

demander pardon à Dieu & à l'Eglise de cette propofition téméraire & dangereufe, *qu'il n'y a certainement que la foi qui nous puiffe convaincre qu'il y a des corps*; & de la fauffe honte qui l'a empéché de la rétracter dans fa Réponfe auffi fincérement qu'il le devoit. VII. Cl. N°. VI.

Je dis, *auffi fincérement qu'il le devoit*, & en reconnoiffant humblement qu'il avoit été dans l'erreur. Car il dit d'ailleurs des chofes dans fa Réponfe, qui font voir la fauffeté de ce qu'il avoit avancé dans la Recherche de la Vérité : que, ne fuppofant point la foi, *nous devons juger feulement que nous voyons des corps quand nous en voyons*; *mais non juger pofitivement qu'il y en a qui exiftent hors de nous.* Il ne faut qu'écouter ce qu'il dit en la page 181.

Il eft certain, dit-il, *qu'on ne voit, comme actuellement exiftants, les ouvrages de Dieu, que par la couleur, la chaleur, la douleur; en un mot, par l'impreffion qu'ils font fur nos fens : ou, pour parler plus chrétiennement, plus exactement, plus philofophiquement, que* PAR UNE ESPECE DE RÉVÉLATION, *que Dieu, comme Auteur de la nature, nous en donne, en conféquence des loix générales de l'union de l'ame & du corps.*

Et en la page 164: *Afin que je voie une fphere* COMME EXISTANTE, *il faut que* DIEU ME L'APPRENNE; *& il ne me l'apprend que par les fentiments dont il me touche, en conféquence des loix de l'union de l'ame & du corps. Je prétends donc que le fentiment de couleur, dont Dieu me frappe en la préfence d'une fphere.... eft* UNE ESPECE DE RÉVÉLATION NATURELLE, *par laquelle* DIEU M'APPREND *qu'il y a devant moi un tel corps.*

Il ne fuppofe en tout cela ni Ecriture, ni Tradition, ni Prophetes, ni miracles, fur quoi doit être appuyé ce qu'il a appellé *foi*, quand il a dit, *qu'il n'y a que la foi, qui nous puiffe convaincre de l'exiftence des corps.* Il ne fuppofe que les mêmes connoiffances naturelles, fur lefquelles M. Defcartes a fondé fa preuve de l'exiftence des corps, en y ajoutant ce principe, qu'il avoit trouvé dans l'idée de l'être parfait, & que l'Auteur demeure d'accord être évident; *que Dieu n'eft point trompeur, & qu'on pourroit dire, qu'il nous tromperoit effectivement, fi nous nous trompions nous-mêmes, en faifant l'ufage que nous devons faire de notre efprit, & des autres facultés dont il eft auteur.*

S'il eft donc vrai que Dieu m'apprend que les corps exiftent, en me donnant en leur préfence les fentiments des couleurs, ou d'autres qualités fenfibles, & que ce foit *une efpece de révélation naturelle*, par laquelle il nous fait connoître qu'il a créé des corps : & fi cela

VII. Cl. nous eſt encore plus marqué, pour parler ainſi, au regard du corps
N°. VI. que nous conſidérons comme faiſant partie de nous-mêmes, par les ſentiments de la faim, de la ſoif, de la douleur, qui ſe rapportent à ce corps là, & non aux autres, il s'enſuit de-là, que, ſachant que Dieu n'eſt point trompeur, je dois ajouter foi à ce qu'il m'apprend; & par conſéquent, ne point douter qu'il n'y ait des corps; & qu'il n'y en ait un qui ſoit uni à mon ame.

Et il ne ſert de rien d'oppoſer, que nous avons quelquefois ces impreſſions ſenſibles, ſans que les corps, à l'occaſion deſquels nous nous imaginons les avoir, ſoient exiſtants, ou ſoient préſents à nos ſens; comme dans le ſommeil & la frénéſie, & quand ceux qui ont le bras coupé ſentent de la douleur à la main qu'ils n'ont plus.

Il ſuffit que Dieu nous ait donné moyen de diſcerner, en faiſant l'uſage que nous devons de notre eſprit & des autres facultés dont il eſt auteur, ces occaſions plus rares, des occaſions plus ordinaires: car alors, ſi nous ne faiſons pas ce diſcernement, c'eſt nous-mêmes qui nous trompons, & ce n'eſt pas Dieu qui nous trompe. Or, en uſant bien de notre eſprit, nous pouvons diſcerner la veille du ſommeil, & la ſanté de la frénéſie; & ainſi ne pas croire, quand nous ſommes réveillés, ou quand nous ſommes guéris, que ce que nous nous ſommes imaginé dans nos ſonges, ou dans les accès d'une fievre chaude, ſoit véritable. Et il en eſt de même de ceux qui ſentent de la douleur dans une main qu'ils n'ont plus; car ſi cela les porte à croire qu'ils ont encore une main, ils s'en peuvent détromper en ſe touchant ou en ſe regardant.

Ainſi, après avoir rejeté, dans la Recherche de la Vérité, la preuve de M. Deſcartes, comme inſuffiſante, en ne ſuppoſant point la foi, pour nous déterminer à croire abſolument qu'il y a des corps, il ſe ſert de cette même preuve dans ſa Réponſe, pour nous apprendre ce qui nous fait connoître qu'il y a des corps: & il la fait encore en quelque ſorte plus valoir que M. Deſcartes, puiſqu'il l'appelle une eſpece *de révélation naturelle*, par laquelle *Dieu nous apprend* qu'il a créé les corps qui nous environnent.

VINGT-TROISIEME EXEMPLE.

Penſées outrées ſur l'obligation de ne ſe rendre qu'à l'évidence. Juſtification des huit arguments de l'exiſtence des corps, contre les fauſſes ſubtilités de l'Auteur de la Réponſe.

Si je n'avois été dans un esprit bien opposé à celui que m'attribue l'Auteur de la Réponse, je n'aurois pas laissé passer beaucoup de choses dignes d'être reprises, auxquelles je n'ai pas voulu m'arrêter, quoiqu'elles se trouvassent dans les passages mêmes que j'ai rapportés de son Livre. VII. Cl. N°. VI

En voici un Exemple en ce qu'il dit, dans la Recherche de la Vérité, sur le sujet des preuves de l'existence des corps. Car il y a mêlé des propositions outrées, qui, étant prises à la rigueur, vont à établir un très-dangereux pyrrhonisme.

Pour en être persuadé il ne faut que lire le passage que j'ai rapporté à la fin du Livre des Idées page 351, & joindre ensemble cette suite de propositions. Celle-ci est le principe général : *En matiere de Philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de notre liberté autant que nous le pouvons.* Mais quand est-ce que l'évidence nous y oblige? C'est quand *nous sommes invinciblement portés à croire quelque chose*; comme il nous l'apprend dans la suite, en ces termes, que j'ai rapportés dans l'Exemple précédent : *Dieu ne parle à l'esprit, & ne l'oblige à croire qu'en deux manieres : par l'évidence & par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps; mais, pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entiere*, & QUE NOUS NE SOMMES POINT INVINCIBLEMENT *portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que Dieu & notre esprit.*

Donc, hors les choses que Dieu nous a révélées (ce que je sous-entendrai toujours, afin de n'être pas obligé de le répéter sans cesse) nous ne devons croire que ce que Dieu nous oblige à croire par évidence; & Dieu ne nous oblige à le croire par évidence, que quand nous sommes portés invinciblement à le croire. D'où il s'ensuit, que les Libertins & les Athées, qui ne se rendent à aucune des preuves qu'on leur apporte de l'existence de Dieu & de l'immortalité de l'ame, loin de faire mal, ne font que ce qu'ils doivent: car ils ne sont pas portés invinciblement à les croire, puisqu'ils ne les croient pas; y ayant une contradiction visible, que je ne croie pas une chose, lorsque je suis porté invinciblement à la croire. Ils font donc bien, selon cet Auteur, de ne pas se rendre à ces démonstrations, puisqu'il nous a donné pour regle, que nous devons faire usage de notre liberté, autant que nous le pouvons, en ne nous rendant à ce que l'on nous propose à croire, dans toutes les choses qui dépendent de la raison, que *quand Dieu nous y porte par une impression invincible.* Or il est certain, *à posteriori*, que Dieu

VII. Cl. N°. VI. ne les porte pas à s'y rendre par une impreſſion invincible, quand ils ne s'y rendent pas.

J'ai pris ces mots, d'*impreſſion invincible*, de la ſuite de ſon paſſage, où il répete ces mêmes maximes, ſi favorables au pyrrhoniſme, en ces termes.

Ce raiſonnement eſt peut-être aſſez juſte: cependant il faut demeurer d'accord, qu'il ne doit point paſſer pour une démonſtration évidente de l'exiſtence des corps: car enfin (remarquez ce *car*) *Dieu ne nous pouſſe point invinciblement à nous y rendre. Si nous conſentons, c'eſt librement: nous pouvons n'y pas conſentir.*

Voilà une nouvelle confirmation de ce dangereux paradoxe; qu'une preuve (comme peut être celle de l'exiſtence de Dieu ou de l'immortalité de l'ame) ne doit point paſſer pour une démonſtration évidente, que quand Dieu nous pouſſe invinciblement à nous y rendre; & qu'une marque certaine que Dieu ne nous pouſſe pas invinciblement à nous y rendre, *c'eſt quand nous pouvons n'y pas conſentir.* Or, quand nous pouvons n'y pas conſentir, nous devons n'y pas conſentir; parce que nous devons faire uſage de notre liberté autant que nous le pouvons. Il n'y a donc point de Socinien qui ne faſſe bien, de ne ſe pas rendre aux preuves de l'immortalité de l'ame, qu'il ne croit pas être ſuffiſamment établie par l'Ecriture; puiſque ne s'y rendant pas, c'eſt un ſigne indubitable qu'il peut ne s'y pas rendre, & que Dieu ne le porte pas invinciblement à s'y rendre.

Si le raiſonnement que je viens de faire eſt juſte, nous devons croire qu'il y a des corps; mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce ſeul raiſonnement.

Toute la raiſon qu'il en a donnée, n'eſt point qu'il ait remarqué quelque défaut dans le raiſonnement même; mais c'eſt ſeulement, *parce que Dieu ne nous porte pas invinciblement à nous y rendre, & que, ſi nous nous y rendons, c'eſt librement, & en pouvant ne nous y pas rendre.* D'où il s'en ſuivra, que ce ſera le caprice des hommes qui fera qu'une démonſtration ſera évidente ou non évidente: parce que ſi les hommes ne s'y rendent pas, quelque bonne qu'elle ſoit en ſoi-même, ce ſera un ſigne que Dieu ne les porte pas invinciblement à s'y rendre, & qu'ainſi ce ne ſera pas une démonſtration évidente.

Autrement c'eſt nous qui agiſſons, & non pas Dieu en nous,

Cela eſt bien étrange, & je ne ſais ſi jamais Pélage a rien dit de plus pelagien. Car c'eſt vouloir que Dieu n'agiſſe point en nous, quand nous agiſſons librement; & qu'il n'ait point de part au conſentement

que nous donnons à la vérité, quand nous y consentons librement, VII. Cl.
& que nous pouvons n'y pas consentir. N°. VI.

C'est par un acte libre, & par conséquent sujet à erreur, que nous consentons, & non par une impression invincible.

Si tout acte libre est sujet à erreur, Jesus Christ n'aura consenti librement à aucune vérité, puisqu'il n'a point été sujet à l'erreur : & si nous ne faisons point librement ce que Dieu nous fait faire, par une impression invincible, l'impression de la Grace ne pourra jamais être invincible, qu'elle ne détruise la liberté ; & Jesus Christ n'aura point obéi librement à son Pere, puisqu'on ne peut douter qu'il n'ait été porté à y obéir par une impression invincible du verbe divin, qui, étant uni personnellement à sa sainte ame, en régloit tous les mouvements.

On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être, que de celui qui est nécessaire. Et si on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connoître, avec une entiere évidence, si Dieu est véritablement Créateur d'un monde matériel & sensible : car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, & il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu & un tel monde. Il a pu ne le pas créer ; &, s'il l'a fait, c'est qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.

Rép. Jusques-là il avoit rejeté la preuve de M. Descartes, sans en donner aucune raison. C'est tout à la fin qu'il s'avise de donner celle-là, qu'il a trouvée si convainquante, lui qui est si difficile à trouver quelque chose de convainquant dans ce que disent les autres, qu'il la donne, dans sa Réponse, pour *une démonstration fort simple*, qui prouve évidemment, que les huit arguments par lesquels j'ai cru qu'on pouvoit démontrer l'existence des corps, ne pouvoient être démonstratifs.

J'ai de la peine à rapporter les fausses subtilités qu'il y oppose avant que d'en venir là. Elles sont si dangereuses qu'elles iroient à ruiner, si on s'y arrêtoit, toutes les sciences humaines, & la foi même. Il faut néanmoins en dire mot.

L'Auteur. *Pourquoi, dit M. Arnauld, Dieu nous donneroit-il une suite de pensées par rapport à des corps s'il n'y en avoit point ? C'est à cela que ces huits arguments se réduisent.*

Rép. Cela n'est pas vrai. Je n'ai point demandé, pourquoi Dieu me donneroit cette suite de pensées, &c. ? Mais j'ai soutenu, qu'il ne pourroit me les donner qu'en me trompant : ce que je pense avoir très-bien prouvé. D'où il s'ensuit, qu'il n'auroit pu me les donner s'il n'y avoit point de corps, ni même autre chose que Dieu & moi.

VII. CL. N°. VI Idées. p. 354. puisque j'ai déclaré, que je prenois pour principe (ce qu'il avoue être évident) *qu'on doit recevoir pour vrai ce qui ne pourroit être faux, qu'on ne fût contraint d'admettre en Dieu des choses tout-à-fait contraires à la nature divine; comme d'être trompeur, ou sujet à d'autres imperfections, que la lumiere naturelle nous fait voir évidemment ne pouvoir être en Dieu. On ne suppose point la foi, ni de révélation particuliere touchant l'existence des corps, en supposant ce principe : donc ce qui suit évidemment de ce principe, en n'y joignant que des choses dont je ne puis non plus douter que de ma propre existence, doit être regardé comme très-bien démontré : & par conséquent, j'ai raison de prendre pour de véritables démonstrations, les arguments qui suivent.*

L'Auteur. *Je pourrois répondre que je n'en sais rien, & attendre en patience, pour voir comment M. Arnauld tireroit, de cette réponse, une démonstration de l'existence des corps.*

Rép. Je ne tirerois point de démonstration de cette réponse; mais je dirois qu'elle est doublement absurde : parce que, d'une part, elle ne regarde point ce qui fait le fort de mes démonstrations, comme je viens de le faire voir; & que, de l'autre, il n'y auroit point de démonstration qu'on ne pût rendre douteuse, s'il n'y avoit qu'à y faire de telles réponses. Vous devez croire, dira-t-on à un Libertin, que notre ame n'est pas corporelle, puisque la pensée ne sauroit être une modification du corps. Je puis répondre, dira-t-il, que je n'en sais rien, & attendre en patience comment vous tirerez, de cette réponse, une démonstration de la spiritualité de notre ame. On avoit fait une instance à M. Descartes, qui avoit quelque chose de semblable. *Je sais que je pense*, lui avoit-on dit; *mais que sais-je si cette pensée n'est point une action corporelle, ou un atome qui se meut, plutôt qu'une substance immatérielle?* Et voici ce qu'il replique à ce faiseur d'instances. *Cette question est semblable à celle-ci : Vous jugez que vous êtes un homme, à cause que vous appercevez en vous toutes les choses à l'occasion desquelles vous nommez hommes ceux en qui elles se trouvent : mais que savez vous si vous n'êtes point un éléphant plutôt qu'un homme, pour quelques autres raisons que vous ne savez pas?*

Rép. 324. L'Auteur. *Néanmoins je lui réponds, que je ne vois pas encore de contradiction, que Dieu ne puisse donner à un esprit une suite de pensées, semblables à celle qu'il a prévue qu'auroit M. Arnauld, par exemple, en conséquence des loix de l'union de l'esprit & du corps.*

Rép. Pitoyable réponse, comme je l'ai déja fait voir. Car il ne s'agit point de savoir si Dieu, absolument, me pourroit donner ces pensées, quoiqu'il n'y eût point de corps, mais si ce ne seroit pas me

tromper, que de me donner des pensées qui me portent nécessairement à croire, ou qu'il y a des corps, & d'autres personnes que Dieu & moi, ou qu'il se plaît à me tromper. C'est pourquoi il s'est bien gardé de rapporter aucune de mes huit preuves ; parce qu'on auroit vu clairement qu'il n'est pas possible d'y appliquer ses réponses vagues & tout-à-fait déraisonnables : & c'est ce qui m'a fait croire qu'il étoit nécessaire qu'on en vit ici au moins la premiere. VII. Cl. N°. VI.

I. Argument. *Nous pouvons tirer, de la parole, un argument certain de l'existence des corps, en y joignant le principe que Dieu n'est point trompeur. Car je ne puis douter que je ne croie parler depuis que je me connois; c'est-à-dire, joindre mes pensées à de certains sons, que je crois former, par le corps que j'ai supposé m'être uni, pour les faire entendre à d'autres personnes semblables à moi, que je suppose être au tour de moi, & qui ne manquent point, à ce qu'il me semble, de faire entendre, de leur part, ou par d'autres paroles que je m'imagine ouir, ou par d'autres signes que je crois voir, qu'ils ont bien compris ce que je leur ai voulu dire.* Idées. p. 354.

Or, si je n'avois point de corps, & qu'il n'y eût point d'autres hommes que moi, il faudroit que Dieu m'eût trompé une infinité de fois, en formant dans mon esprit, immédiatement par lui-même, & sans qu'on puisse dire qu'il en a pris occasion des mouvements qui se seroient faits dans mon corps, puisqu'on suppose que je n'en ai point, toutes les pensées que j'ai eues, de tant de divers sons, comme formés par les organes de mon corps, & en me répondant lui-même intérieurement, si à propos, que je ne pouvois pas douter que ce ne fussent les personnes à qui je pensois parler qui me répondoient : Et cela, non une fois ou deux, mais une infinité de fois.

Donc Dieu n'étant point trompeur, il faut nécessairement que j'aie un corps, & qu'il y ait d'autres hommes semblables à moi, & qui joignent, comme moi, leurs pensées à des sons pour me les faire connoître.

L'Auteur. *Peut-être même qu'on pourroit encore, pour embarrasser M. Arnauld, lui dire, que Dieu ne fait rien d'inutile, & qu'il est inutile de créer des corps, puisque les corps n'agissent point sur les esprits, & qu'à proprement parler, l'esprit ne voit point les corps; mais, selon lui, des modalités représentatives des corps, que Dieu seul cause, ou peut causer dans les ames, sans qu'il y ait aucun corps.*

Rép. Il se trompe bien, s'il s'imagine que je serois *embarrassé* d'objections si frivoles. Il le sera plus, si on le presse d'y faire trouver du sens commun. Car je soutiens qu'il n'y a pas en tout cela, un seul mot de raisonnable.

VII. Cl. N°. VI.

On pourroit dire, pour embarrasser M. Arnauld. C'est le discours d'un Sophiste, qui a pour but d'embarrasser son adversaire, & non de se rendre à la vérité.

Que Dieu ne fait rien d'inutile. Il fait ce qu'il lui plaît : & comme il n'a besoin de rien, ce n'est point l'utilité qui le fait agir. On ne sait, de plus, ce qui est utile ou inutile : car qui pourroit dire à quoi sont utiles tant d'insectes, dont la plupart nous sont inconnus ?

Et qu'il est inutile de créer les corps, puisque les corps n'agissent point sur les esprits. Jamais rien fut-il plus absurde ? L'impuissance d'une chose, à l'égard d'un certain effet, donne-t-elle droit de conclure absolument, qu'elle est inutile C'est comme qui diroit, qu'il a été inutile de créer des poissons, parce qu'ils ne sauroient marcher ; ou de créer des chevaux, parce qu'ils ne sauroient voler.

Et, qu'à proprement parler, l'esprit ne voit point les corps. Quand cela seroit vrai, ils ne seroient pas inutiles. Mais c'est un songe de l'Ecole des Méditatifs, quoique pour me l'attribuer, il ajoute.

Mais, selon M. Arnauld, on voit seulement des modalités représentatives des corps. J'ai fait voir, dans l'Exemple III, avec combien de fausseté il avoit prétendu, que, selon moi, un mari ne voit point le visage de sa femme, & qu'il n'en voit que la couleur, qui est une modalité de l'ame. Mais ce qu'il dit ici est tout autrement absurde.

Car, ayant tant de fois marqué que nos perceptions sont représentatives des corps, parce que c'est ce qui fait que nous appercevons les corps : *id quo percipimus corpora*, comment peut-on conclure de-là, que, selon moi, *on n'apperçoit pas proprement les corps, mais seulement des modalités représentatives des corps ?*

Lesquelles modalités Dieu seul cause, ou peut causer dans les ames, sans qu'il y ait aucun corps. J'ai supposé, dans tous mes arguments, que, quand il n'y auroit que Dieu & mon esprit, il pourroit, s'il le vouloit, causer dans mon esprit les perceptions des corps, quoiqu'il n'y eût point de corps. Mais j'ai prétendu, & je pense l'avoir fait voir démonstrativement, qu'il ne pourroit le vouloir, sans vouloir en même temps prendre plaisir à me tromper. Or l'Auteur avoue, *qu'il est évident que Dieu n'est point trompeur* ; & c'est sur cela qu'il soutient, après M. Descartes, qu'est fondée la certitude, non seulement de la foi, mais aussi de tout ce que nous savons par raisonnement. Et ainsi tout ce qu'il dit ici est, d'une part, très-absurde, & ne donne pas, de l'autre, la moindre atteinte à ma démonstration.

Recher. de la Vérité. liv. 6. c. 6.

Rép. page 325.

L'Auteur. *Comment M. Arnauld* DÉMONTRERA-T-IL *(j'entends* DÉMONTRER*) qu'il n'a point fait quelque péché il y a dix ou vingt mille ans, & qu'en punition de ce péché, il a ces pensées fâcheuses, par les-*

quelles Dieu le punit, & le veut faire mériter sa récompense, en combattant contre ce qu'il appelle les mouvements de la concupiscence. VII. Cl. N°. VI.

Rép. Je n'ai dit un seul mot des mouvements de la concupiscence dans aucune de mes huit preuves. Mais il falloit faire croire que j'en avois parlé, & le marquer expressément par ces termes (*en combattant* CE QU'IL APPELLE *les mouvements de la concupiscence*) pour donner quelque couleur à cet étrange prétention, qu'afin que mes preuves soient démonstratives, il faut que je puisse démontrer (*j'entends démontrer*) ajoute-t-il, que je n'ai point fait quelque péché il y a dix ou vingt mille ans, que Dieu punit par des pensées fâcheuses, & des mouvements de la concupiscence, dont je n'ai dit un seul mot. Un homme qui fait de telles demandes, ne mériteroit-il pas qu'on lui demandât aussi; *comment il pourra démontrer (je dis démontrer)* que son ame n'a pas été autrefois l'ame de l'ânesse de Balaam, & que ce n'a point été son ame qui a parlé & raisonné par la bouche de cette ânesse ?

Mais, pour lui faire une demande plus sérieuse, je le supplie de me dire, ce qu'il a entendu, quand il est demeuré d'accord, que l'on pouvoit prendre cette proposition pour un principe évident : *Dieu n'est point trompeur, & il n'est pas possible qu'il veuille prendre plaisir à me tromper ?* A-t-il prétendu que l'évidence de ce principe étoit absolue, ou s'il a cru qu'elle étoit restreinte par cette condition, *si ce n'est que j'eusse commis quelque péché il y a dix ou vingt mille ans*, en punition duquel Dieu pourroit prendre plaisir à me tromper? S'il répond qu'elle est absolue, ce qu'il dit de ce péché, que j'aurois pu commettre il y a dix mille ou vingt mille ans, est tout-à-fait hors de propos. Et s'il disoit qu'elle n'est pas absolue, mais restreinte à cette condition, rien ne seroit plus facile que de lui faire voir, que cela ne se peut dire sans renverser & la foi divine & toutes les sciences humaines. Car il soutient, que, non seulement la foi divine, mais que tout ce que nous savons par raisonnement, est appuyé sur ce principe : *Que Dieu n'est point trompeur. Il est nécessaire*, dit-il, *de connoître Dieu, & de savoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement convaincu, que les sciences les plus certaines, comme l'Arithmétique & la Géométrie, sont de véritables sciences : car, sans cela, l'évidence n'étant point entiere, on peut retenir son consentement. Et il est encore nécessaire de savoir par simple vue, & non point par raisonnement, que Dieu n'est point trompeur; puisque le raisonnement peut toujours être faux, si l'on suppose Dieu trompeur.* Or ce principe, que Dieu n'est point trompeur, seroit de nul usage, si celui qui s'en sert étoit obligé de démontrer auparavant, qu'il n'a point commis quelque péché, il y a dix mille ou vingt

Recherche Liv. 6. C. 6. p. 419.

VII. Cl. mille ans. Je n'en veux pas dire davantage; les ſuites de cette chica-
N°. VI. nerie étant ſi horribles & ſi impies, qu'il eſt même dangereux de les faire trop enviſager.

L'Auteur. *Mais qu'il raiſonne tant qu'il voudra, je romprai ſans peine la chaîne de ſes démonſtrations, en lui diſant, que Dieu peut avoir eu des deſſeins dont il ne lui a point fait de part.*

Rép. Eſt-ce qu'il eſt néceſſaire que *Dieu nous ait fait part de tous ſes deſſeins*, pour être aſſuré qu'il ne peut avoir le deſſein de nous tromper? Si cela eſt, perſonne n'en pourra être aſſuré : & ainſi plus de foi divine, plus de ſciences humaines, ſelon l'Auteur même, comme je le viens de montrer.

L'Auteur. *On dira ſans doute, que je parle en l'air; que tout ceci n'eſt point ſolide. Et je le prétends bien auſſi.*

Rép. Pourquoi donc le dit-il? Si ce n'eſt pour brouiller & embarraſſer un Lecteur peu habile, & faire voir aux habiles, qu'il n'y a rien de ſi déraiſonnable qu'il ne ſoit capable de dire, plutôt que de rendre gloire à la vérité, & d'avouer de bonne foi, qu'il a eu tort d'avancer cette propoſition dangereuſe, *qu'il n'y a que la foi qui nous puiſſe convaincre de l'exiſtence des corps.* Il en rend néanmoins une autre raiſon. Ecoutons-la.

L'Auteur. *Mais cela ſuffit pour faire voir qu'on peut bien prouver, & non point démontrer qu'il y a des corps.*

Rép. Nouvelle regle de Logique, dont on n'avoit point encore entendu parler : qu'il ſuffit, pour juger qu'une preuve eſt bonne, qu'on ne puiſſe rien dire contre qui ne ſoit extravagant; mais que cela ne ſuffit pas pour une démonſtration, & que c'eſt en cela qu'une *démonſtration* eſt différente d'une *bonne preuve.* Si cela eſt, il n'y aura de démonſtration qu'en idée : car y en a-t-il aucune contre laquelle on ne puiſſe alléguer des choſes qui ne feront pas ſi déraiſonnables, que de prétendre que mes arguments ne ſauroient être démonſtratifs, à moins que *je ne démontre que je n'ai pas commis quelque péché, il y a dix mille ou vingt mille ans?* On n'en peut deſirer d'exemple plus convainquant, que ce qu'il dit, d'une part, de la preuve de l'exiſtence de notre ame, & ce qu'ont dit, de l'autre, de cette même preuve, les Auteurs des ſixiemes Objections, contre les Méditations de M. Deſcartes.

Recherche. Liv. 6. C. 6. page 418. *Voici*, dit-il, *l'ordre que l'on doit tenir, pour conſerver toujours l'évidence dans ſes perceptions. De toutes nos connoiſſances, la premiere eſt l'exiſtence de notre ame : toutes nos penſées en ſont des* DÉMONSTRATIONS INCONTESTABLES. *Car il n'y a rien de plus évident, que ce qui*

pense actuellement est actuellement quelque chose. Voilà donc ce que l'on doit prendre, selon lui, pour la *démonstration* du monde *la plus inconteſtable.* Cependant, selon sa nouvelle regle, ce ne sera pas une démonstration : car voici ce que divers Théologiens & Philosophes ont dit contre cela, dans les sixiemes Objections. *Il ne semble pas que ce soit un argument fort certain de notre être, de ce que nous pensons : car, pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir qu'elle est la nature de la pensée & de l'existence. Et dans l'ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment pouvez-vous savoir que vous pensez ou que vous êtes? Puis donc qu'en disant,* JE PENSE, *vous ne savez pas ce que vous dites, & qu'en ajoutant,* DONC JE SUIS, *vous ne vous entendez pas non plus ; que même vous ne savez pas si vous dites, ou si vous pensez quelque chose, étant pour cela nécessaire que vous connoissiez que vous savez ce que vous dites, & derechef, que vous sachiez que vous connoissez que vous savez ce que vous dites, & ainsi jusques à l'infini, il est évident, que vous ne pouvez pas savoir si vous êtes, ou même si vous pensez.* VII. Cl. N°. VI.

Le même Auteur de la Recherche de la Vérité, dit; *que les preuves qui montrent que la matiere est divisible à l'infini, sont démonstratives s'il en fut jamais :* & néanmoins il avoue, au même lieu, qu'il y a des Philosophes, qui, n'en voulant pas demeurer d'accord, *inventent quelque distinction frivole, contre les démonstrations de la divisibilité de la matiere à l'infini.* Qu'il reconnoisse donc la fausseté de sa nouvelle regle ; puisque, si elle étoit vraie, il seroit obligé de dire, que ce qu'ils alleguent, quoiqu'il l'appelle frivole, *suffit pour faire voir, qu'on peut prouver la divisibilité de la matiere; mais qu'on ne la peut démontrer.* Recherche. Liv. 3. Ch. 2.

Il en est de même des démonstrations des Géometres; puisqu'il nous apprend, dans le Livre IV, Chapitre III, que *Hobbes a prétendu faire voir, dans un livre qu'il a composé contre le faste des Géometres, que la Géométrie est pleine d'erreurs.*

L'AUTEUR. *Car il faut que M. Arnauld fasse deux choses: la premiere, qu'il prouve démonstrativement qu'il y a contradiction dans ce que je réponds.*

RÉP. Autre nouvelle regle, non moins déraisonnable que la premiere. Car n'y a-t-il de mauvaises réponses, que celles qui enferment contradiction ? Ne suffit-il pas *que ce soient des discours en l'air, & qui n'ont rien de solide*; telles qu'il avoue lui-même que sont ses prétendues réponses? Ne suffit-il pas d'avoir montré, qu'elles laissent les arguments auxquels on avoit à répondre, dans toute leur force?

VII. Cl. N°. VI. L'Auteur. *La seconde chose qu'il a à faire, est, qu'il prouve démonstrativement, qu'il n'y a point de meilleures réponses à donner à ses arguments que celles que je viens de donner.*

Rép. Troisieme regle de la nouvelle Logique, plus insoutenable encore que les deux autres. Car qui a jamais oui dire, que, pour juger qu'une preuve est démonstrative, il ne suffise pas que le bon sens n'y puisse rien trouver que de convainquant, en l'examinant en elle-même, & de voir, de plus, qu'une personne d'esprit, l'ayant voulu combattre, n'y a pu rien opposer de solide; mais qu'il faille encore, que celui qui a proposé cette preuve, se charge de prouver démonstrativement, que nul autre n'y pourra jamais rien opposer de meilleur que le premier qui l'a combattue. Si cela étoit vrai comment auroit-il pu dire, *que les preuves de la divisibilité de la matiere à l'infini sont démonstratives s'il y en eut jamais*; puisqu'il demeure d'accord, qu'il y a des sectes entieres de Philosophes qui prétendent y avoir répondu, & qu'il s'est contenté de dire que ces réponses sont frivoles, sans avoir entrepris de *prouver démonstrativement, que personne n'en pourra jamais donner de meilleures que celles-là.*

Rép. p. 327. L'Auteur. *Il pourra peut-être* démontrer *la premiere; mais je ne crains pas qu'il démontre la seconde: car je crois que voici une démonstration fort simple, qu'on ne peut s'assurer de l'existence du monde que par une révélation, soit générale, soit particuliere, & qu'on n'en peut donner de démonstration exacte. Le monde n'est point une émanation nécessaire de la Divinité: il dépend des décrets divins, fort libres à cet égard, & fort indifférents. L'existence du monde n'est point nécessairement enfermée dans l'idée de l'être infiniment parfait. Or une vérité n'est démontrée, que lorsqu'on a fait voir clairement, qu'elle a un rapport nécessaire à son principe. Donc les Saints mêmes, qui contemplent l'essence divine, ont besoin que Dieu leur apprenne, par révélation, s'il a créé, ou s'il conserve le monde.*

Rép. On a déja vu que c'est à quoi il réduit, dans la Recherche de la Vérité, l'impossibilité de prouver démonstrativement l'existence des corps: & c'est ce qu'il appelle ici *une démonstration fort simple* de cette prétendue impossibilité. Il ne pouvoit montrer plus ouvertement qu'il a d'eux poids & deux mesures, pour juger de ce qui est requis à une démonstration: car il n'y a point de chicane qu'il n'emploie, pour faire croire que les plus solides preuves des autres, ne peuvent être des démonstrations; au lieu qu'il est fort libéral à donner ce nom à ses imaginations les plus mal fondées; telle qu'est

qu'eſt celle-ci : *qu'on ne ſauroit démontrer l'exiſtence de ce qui n'eſt* VII. Cl.
pas une émanation néceſſaire de la divinité. Il faut donc qu'il croie N°. VI.
que ſon ame eſt *une émanation néceſſaire de la divinité*, puiſqu'il ſoutient, *que, de toutes nos connoiſſances, la premiere eſt l'exiſtence de nos ames, & que toutes nos penſées en ſont des* DÉMONSTRATIONS INCONTESTABLES.

Il faudroit auſſi, qu'il n'eût pas été libre à Dieu de faire la lune ou plus petite ou plus grande que la terre, ou qu'il prenne les Aſtronomes à partie, pour n'avoir jamais douté qu'ils ne puſſent faire voir, par des preuves démonſtratives, que la terre eſt plus grande que la lune.

Enfin, comment pourra-t-il ajuſter cette prétendue *démonſtration fort ſimple*, avec ce que nous avons déja vu qu'il dit dans ce Chapitre ; *je le crois* (qu'il y a des corps) *comme bien prouvé & mal démontré. Je le crois même comme démontré ; mais en ſuppoſant la foi* ; car la foi ne change pas la nature des choſes, & elle ne fait pas que ce qui dépend des actes libres de Dieu, ſoit une émanation néceſſaire de la divinité. Il a donc bien pu dire, qu'il croit par la foi l'exiſtence des corps, en croyant à l'Ecriture Sainte ; mais il n'a pu dire, *qu'il le croit comme* DÉMONTRÉ, *en ſuppoſant la foi*, ſans reconnoître la fauſſeté de l'unique fondement de ſa prétendue démonſtration ; *qu'une vérité n'eſt démontrée, que lorſqu'on a fait voir clairement qu'elle a un rapport* NÉCESSAIRE *à ſon principe* ; & qu'ainſi l'exiſtence du monde eſt INDÉMONTRABLE, *parce qu'elle n'eſt point néceſſairement enfermée dans l'idée de l'être parfait.*

VINGT-QUATRIEME EXEMPLE.

De ce que dit l'Auteur, que, dans le Traité de la Nature & de la Grace, il y a des vérités démontrées, & d'autres qui ne le ſont pas ; mais ſolidement prouvées.

J'ai ſouvent penſé qu'il pourroit être auſſi utile aux perſonnes qui travaillent à ſe rendre l'eſprit juſte, de lire des livres où cette juſteſſe ne ſe trouve pas, pour en éviter les défauts, que d'en lire où elle ſe trouve, pour leur ſervir de modele. Mais je ne ſais ſi j'oſerois vous dire, que ſuivant cette penſée, on leur pourroit conſeiller de lire avec ſoin ce dernier livre de votre ami : car on y trouvera par-tout des manieres ſi peu raiſonnables de répondre aux objections d'un adverſaire, qu'il peut être avantageux d'en être in-

VII. Cl. N°. VI. formé, pour se garder de tomber en de semblables fautes. On l'a assez vu jusques ici, & j'aurois encore bien d'autres exemples à en donner; mais je me contenterai de ce dernier.

Ce n'est pas assurément une chose à imiter, que de rapporter infidellement ce qu'on nous objecte, & après cela même, de n'y répondre que par des déguisements & des fuites. Or c'est comme en use votre ami à l'égard de la premiere réflexion du dernier Chapitre du Livre des Idées.

Il se contente de dire; " que ma premiere réflexion tend à persuader le monde, qu'il n'a point démontré les principes du Traité de la Nature & de la Grace: que je conclus de-là, que, ne l'ayant pas écrit pour ne persuader personne, son Traité sera inutile, selon son principe, qu'on ne doit se rendre qu'aux raisonnements démonstratifs. Et que je suppose, qu'il n'a point entrepris de prouver, par l'Ecriture, ses grandes maximes ".

Voilà tout ce qu'il rapporte de cette premiere Réflexion: par où on ne voit point que je ne le combats que par ses propres principes; ce qui fait tout le fort de ce que je dis. Car on le peut réduire à deux arguments, que voici en abrégé.

Demeurant dans ce principe: " *Qu'il n'est pas possible de connoître avec une entiere évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement Créateur d'un monde matériel; parce qu'une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, & qu'il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu & un tel monde*, il est impossible qu'il ait rien démontré de tout ce qu'il avance dans son Traité de la Nature & de la Grace. Car il ne dit point, qu'il ait appris, par révélation de Dieu, ces grandes maximes, sur lesquelles tout ce Traité roule: *Que si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il se veut procurer un honneur digne de lui: qu'il agit par les voies les plus simples: qu'il n'agit point par des volontés particulieres; mais par des volontés générales, qui sont déterminées par des causes occasionnelles.* Il n'a point entrepris de rien prouver de tout cela par l'Ecriture: & s'il avoit cru le pouvoir faire, il auroit dû dire, qu'il le savoit par la foi, & non pas, qu'il l'avoit *démontré*". *Idées, p. 352.*

" Or il ne peut pas dire, qu'il y ait un rapport plus nécessaire entre Dieu & ces manieres d'agir, qu'entre Dieu & la création du monde " (ce qu'on prouve ensuite par lui-même.)

" Il n'a donc pu rien démontrer de toutes ces maximes, qui sont le fondement de tout son Traité ".

L'une & l'autre des deux premieres propositions étant de lui, l'argument ne pouvoit pas manquer d'être convainquant; & c'est pour-

quoi il s'eſt bien gardé de le rapporter, non plus que l'argument VII. Cl.
ſuivant. N° VI.

Il n'a pas écrit ſur des matieres ſi importantes pour ne perſuader perſonne. Or il nous a déclaré bien poſitivement, que nous ferions mal de nous rendre à ſes raiſonnements, quelques juſtes qu'ils paruſſent, s'ils n'étoient démonſtratifs*; parce que ce ſeroit nous qui agirions, & non pas Dieu en nous & que ce ſeroit par un acte libre, & par conſéquent ſujet à erreur, que nous embraſſerions ſes ſentiments, & non par une impreſſion invincible.* Donc il n'a rien fait dans ce nouveau livre, ſi ce qu'il y a mis n'a que de grandes apparences de vérité: & il faut, ſelon ſes principes, qu'il en ait au moins démontré, avec évidence, les principaux fondements. A quoi j'ajoute; *qu'on fera voir aiſément, qu'il s'en faut bien qu'il n'ait été juſqu'à ne rien dire qui n'ait au moins de grandes apparences de vérité.* Idées. p. 353.

L'Auteur. *Pourvu qu'il y ait autant de gens qui croient les vérités que j'ai prouvées dans le Traité de la Nature & de la Grace, qu'il en a qui, ſans démonſtration, ſont convaincus qu'il y a des corps, aſſurément* JE N'AURAI PAS FAIT UN OUVRAGE INUTILE A L'EGLISE. Rép. p. 122.

Rép. Eſt-ce la répondre, ou ſe moquer de ſes Lecteurs? J'ai dit, que, ſelon ſes principes, perſonne ne doit ſe laiſſer perſuader de ce qu'il a de particulier dans ſon Traité de la Nature & de la Grace s'il ne le démontre. Il n'avoit donc que deux choſes à faire, ou à montrer que ce n'étoit pas une ſuite de ſes principes, ou à l'avouer, en prétendant que ſon Traité ne laiſſeroit pas de perſuader bien du monde, parce qu'il avoit démontré, ou avoit de quoi démontrer tout ce qu'il a de particulier. Et en effet, c'eſt ſur quoi il avoit fondé autrefois les grandes eſpérances qu'il avoit de l'heureux ſuccès de ſon Livre, ſelon ces termes d'une de ſes Lettres: *ſi ce Livre paroît, on criera trois mois; on lira trois autres mois, & je ſuis certain que j'aurai raiſon à la fin.* CAR JE PUIS DÉMONTRER, *en pluſieurs manieres, ce que j'avance.* Et maintenant, qu'il voit que ces promeſſes, de *démontrer* ce qui lui eſt particulier, ſont mal fondées, il fait entendre, qu'il ſera content qu'il y ait autant de gens qui ſe laiſſent perſuader de ſes prétendues vérités, ſans attendre qu'il les démontre, *qu'il y en a, qui, ſans démonſtration, ſont convaincus qu'il y a des corps.* Il auroit aſſurément ſujet d'en être content, quoiqu'il ne le pût être ſans ſe démentir; puiſqu'il nous a donné pour maxime, que, hors ce qui eſt de foi, on ne ſe doit rendre qu'aux raiſonnements démonſtratifs; c'eſt-à-dire, à ceux qui mettent la choſe en une telle évidence, qu'il ne nous ſoit pas libre de ne nous y point rendre.

L'Auteur. *Preſque tout ce que je dis dans ce Traité, eſt fondé ſur*

VII. Cl. N°. VI. *l'Ecriture sainte; parce que ceux que j'ai eu en vue, sont des Philosophes Chrétiens, & il est faux, que ne je n'aie point entreprir de me servis de son autorité. C'est elle qui me conduit, c'est sur elle que j'appuie mes raisonnements : c'est un fait dont il est facile de s'éclaircir.*

Rép. J'avoue que c'est un fait dont il est facile de s'éclaircir, puisqu'il ne faut que lire son Traité pour être convaincu, par ses propres yeux, qu'il est difficile de s'imaginer une plus grande exagération, pour ne pas dire une plus visible fausseté, que d'assurer, comme il fait, Que presque tout *ce qu'il dit dans son Traité est fondé sur l'Ecriture Sainte.* Car on reconnoîtra: 1°. Qu'il ne s'appuie nullement sur l'Ecriture, mais uniquement sur la raison, dans le premier de ses trois Discours, qui fait le tiers de son Traité, & qui en contient tous les fondements. 2°. Qu'il la cite en un endroit; mais que c'est seulement pour se l'objecter, & pour l'éluder, en prétendant, que tout ce qui y est dit qui n'est pas conforme à ses nouvelles pensées, sont des *antropologies*. 3°. Qu'il l'allegue davantage dans le second discours; mais c'est en la tirant, par de fausses conséquences, en des sens inconnus à tous les Saints Peres, pour lui faire autoriser cet étrange paradoxe, que Dieu n'a que des volontés générales pour le salut des hommes, & pour leur donner ses graces, & que c'est l'ame de Jesus-Christ, qui le détermine à sauver l'un plutót que l'autre, & à donner sa Grace à l'un plutôt qu'à l'autre : ce qui est directement opposé à ce que le Fils de Dieu dit, de son Pere & de lui-même, dans l'Evangile.

Mais cela même n'est pas nécessaire pour l'argument du Livre des Idées auquel votre ami avoit à répondre. J'y avois dit seulement: " Qu'il n'avoit point dit, dans son Traité, qu'il eût appris, par la révélation de Dieu, ces grandes maximes, sur lesquelles tout ce Traité roule *: que si Dieu veut agir au dehors, c'est qu'il se veut procurer un honneur digne de lui: qu'il agit par les voies les plus simples; qu'il n'agit point par des volontés particulieres, mais par des volontés générales, qui sont déterminées par des causes occasionnelles*, & qu'il n'avoit point entrepris de rien prouver de tout cela par l'Ecriture ". Si cela étoit faux, il me devoit démentir expressément, & non pas se contenter de dire quatre lignes plus bas, & à propos d'une autre chose : *M. Arnauld m'impose encore*, comme si je lui avois imposé en cela; ce qui est une manifeste imposture. Car je le défie de montrer, qu'il ait jamais tenté de prouver, par l'Ecriture, ce que j'ai appellé *ses grandes maximes.* Or, étant certain qu'il ne l'a point fait, tout ce qu'il dit en l'air, dans sa Réponse, *que c'est sur elle*

Idées p. 352.

qu'il appuie ses raisonnements, quand il ne seroit pas aussi faux qu'il est, VII. Cl.
ne sauroit être qu'une pure illusion. N°. VI.

L'AUTEUR. *M. Arnauld m'impose encore, lorsqu'il dit, que j'ai prétendu* DÉMONTRER *(en prenant ce mot en rigueur) les vérités qui sont dans le Traité de la Nature & de la Grace.*

RÉP. Voilà une maniere bien sincere & bien chrétienne de démentir les gens : d'ajouter, à ce qu'ils nous ont dit, ce qu'ils ne nous ont point dit, afin d'en prendre sujet de leur reprocher qu'ils nous imposent. C'est comme votre ami en use envers moi. J'avois fait entendre (car je ne l'avois pas dit expressément, cela n'étant point nécessaire pour un argument où je le combattois par ses principes) j'avois, dis-je, fait entendre, qu'il se faisoit fort de *démontrer* ce qu'il a de particulier dans son Traité. Or, n'ayant rien dit en cela que ce que j'avois vu dans ses propres lettres, je n'ai point pris le mot de *démontrer* autrement qu'il l'a pris lui-même, quand il demande, dans l'une, à celui à qui il écrit : *Que pensez-vous du Traité de la Nature & de la Grace? N'ai-je pas* DÉMONTRÉ *ce qui m'est particulier?* Et quand il dit, dans une autre : *Je puis* DÉMONTRER *toutes les vérités qui me sont particulieres.* Et quand il ajoute, dans la même lettre : *Car je puis* DÉMONTRER, *en plusieurs manieres, ce que j'avance.* N'est-ce donc pas une honteuse chicanerie, de me reprocher *que je lui impose, en disant, qu'il a prétendu démontrer les vérités de son Traité de la Nature & de la Grace,* sous prétexte, qu'il y ajoute, du sien, cette parenthese, *en prenant ce mot de démontrer en rigueur?*

L'AUTEUR. *Il y a dans cet ouvrage* (de la Nature & de la Grace) *des vérités démontrées.*

RÉP. C'est déja se rétracter de ce qu'il avoit dit autrefois généralement : *N'ai-je pas démontré ce qui m'est particulier? Je puis démontrer, en plusieurs manieres, ce que j'avance. Je puis démontrer* TOUTES *les vérités qui me sont particulieres.* On ne le prend plus maintenant d'un si haut ton. On se contente de dire : *Qu'il y a dans ce Traité des vérités démontrées.* Mais, pour persuader le monde qu'on ne le peut au moins forcer dans ce retranchement, il eût été bon qu'il en eût donné quelques exemples : car on ne croit en cela que ce que l'on voit. Et on lui promet, que, quand il aura marqué ces prétendues vérités qui lui sont particulieres, qu'il dit avoir démontrées, on lui fera voir, non que ce sont *de bonnes preuves & de fort méchantes démonstrations* (qui est le jugement qu'il porte de la preuve de M. Descartes de l'existence des corps, & de mes huit arguments sur le même sujet) mais que ce sont de méchantes preuves, qu'il lui plaît d'appeller démonstrations, en même

VII. Cl. temps qu'il s'opiniâtre à ne point vouloir reconnoître, pour démonf-
N°. VI. tratives, les meilleures preuves & les plus folides, lorfqu'elles vont à combattre ce qu'il a témérairement avancé.

L'Auteur. *Il y a d'autres vérités, qui ne font pas démontrées, quoique folidement prouvées pour des perfonnes qui ne font point tellement prévenues ou dévouées, qu'elles ne foient encore en état d'entendre raifon.*

Rép. Je ne le preffe point de nous donner des exemples de ces prétendues *vérités non démontrées, mais folidement prouvées.* On voit affez que cela lui fera facile, avec la reftriction qu'il y met; que c'eft feulement à l'égard *des perfonnes qui ne font point tellement prévenues ou dévouées, qu'elles ne foient encore en état d'entendre raifon.* Car, quelque grand que fût le nombre de ceux qui ne trouveroient point de folidité dans fes preuves, il ne les en croira pas moins folides: il en appellera à la poftérité, & il dira, pour récufer le jugement de ce temps-ci, que le monde eft préfentement *la dupe de l'opinion*; mais qu'*il ne le fera pas toujours*, & que *la réputation de M. Arnauld domine de telle maniere dans l'imagination de bien des gens, que, quoiqu'ils puffent d'ailleurs juger des chofes par eux-mêmes, ils ne veulent pas ouvrir les yeux pour fe conduire par leurs jugements.* D'où il conclura; que ce n'eft pas que ces preuves ne foient très-bonnes, de ce qu'il y a fi peu de gens qui les approuvent; mais que c'eft que nous fommes dans un fi malheureux temps, qu'il y a très-peu de perfonnes *qui ne foient tellement prévenues ou dévouées, qu'elles ne font point en état d'entendre raifon.*

Laiffons donc là le jugement du public. Il s'eft mis tellement au-deffus, qu'il n'y a pas lieu d'efpérer qu'il foit capable de le faire revenir d'aucune de ces nouvelles opinions, qu'il croit avoir démontrées, ou folidement prouvées. Mais trouvez bon, Monfieur, que je lui demande, quelle différence il met entre ce qu'il appelle *démonftration*, & ce qu'il dit n'être pas *une démonftration*, mais feulement *une preuve folide?* Prétend-il qu'il n'eft pas néceffaire, pour ces *preuves folides*, qui ne font pas *démonftratives*, qu'elles foient évidentes; mais qu'il fuffit qu'elles foient fort *vraifemblables?* Si cela étoit, j'aurois eu raifon de dire, au moins à l'égard de ces prétendues *vérités folidement prouvées*, qu'il auroit écrit pour ne perfuader perfonne; puifqu'il nous a fi férieufement avertis, que, hors les chofes de la foi, nous ne nous devons rendre qu'à l'évidence, & que c'eft faire un mauvais ufage de notre liberté que d'en ufer autrement. Et c'eft une leçon qu'il donne, avec encore plus d'autorité, dans fes Méditations Chrétiennes. Il y déclare dans l'Avertiffement, que, *s'il y parle comme de la part du Verbe Eternel, ce*

n'est point qu'il veuille surprendre la piété de personne. C'est, dit-il, *que* VII. Cl.
je ne reconnois point d'autre maître que lui, & que je n'en veux point N°. VI.
proposer d'autre à personne. Que les Lecteurs l'interrogent fidellement; qu'ils écoutent attentivement ses réponses; QU'ILS NE SE RENDENT QU'A L'ÉVIDENCE, *& ils discerneront assez, si c'est un homme trompeur qui leur parle, ou si c'est leur maître qui les instruit.*

Vous voyez donc, Monsieur, qu'il veut que les Lecteurs ne se rendent qu'à *l'évidence*, & qu'ils jugent, à l'égard de tout le reste, que *c'est un homme trompeur qui leur parle, & non le maître intérieur qui les instruit.*

Mais ce qui m'a fait dire, qu'il donne ce même avis avec plus d'autorité dans ses Méditations, c'est qu'il se fait dire tout cela par la Sagesse éternelle; comme il paroît par les termes de la troisieme Méditation art. 6. *Saches donc que l'évidence & la foi ne peuvent jamais tromper; mais ne prends pas la vraisemblance pour l'évidence, ni l'opinion de quelques Docteurs pour la foi. L'évidence exclut de l'esprit toute incertitude; la vraisemblance laisse quelque obscurité. Ainsi tu dois suspendre ton jugement à l'égard de la vraisemblance; car il t'est encore libre de le suspendre: & la regle que tu dois observer dans la recherche des connoissances naturelles* (par où il entend tout ce que Dieu ne nous a pas révélé) *c'est de faire un usage continuel de ta liberté; c'est de retenir ton consentement, jusques à ce que tu ne puisses plus le refuser à l'évidence de la vérité.*

Il faut donc nécessairement, qu'il prétende que ces *vérités, non démontrées*, soient *si solidement prouvées, que* tous ceux *qui sont en état d'entendre raison*, ne puissent plus refuser de se rendre à leur évidence; puisqu'autrement on feroit mal, selon lui, de s'en laisser persuader.

Mais, cela étant ainsi, quel avantage auront les *vérités démontrées*, sur celles qu'il dit *n'être pas démontrées*, mais *solidement prouvées;* puisqu'il doit y avoir une telle évidence, dans ces dernieres aussi-bien que dans les premieres, qu'on ne puisse leur refuser son consentement? Ce ne peut être qu'en ce que les premieres seront *démontrées*, en prenant le mot de *démonstration* dans le sens rigoureux, selon lequel il soutient, que M. Descartes & moi n'avons point *démontré* qu'il y eût des corps, quoique nous l'ayions *bien prouvé*. Et, en effet, ce seroit trop visiblement agir en Sophiste, que de prendre le mot de démonstration en un sens, quand il se veut donner la gloire d'avoir non seulement bien prouvé, mais démontré ce qu'il a de particulier, & prendre, dans le même endroit, le même mot en un autre sens, pour ôter cette même gloire à ses adversaires.

VII. Cl. N°. VI.

Mais, quelque raisonnable que cela soit, & quoiqu'il ne le pût pas désavouer, sans témoigner qu'il n'y a nulle sincérité dans son procédé, il ne peut néanmoins l'avouer sans se jetter dans de terribles embarras. Car il faudra qu'il demeure d'accord, qu'on a droit d'employer, contre ses prétendues *démonstrations*, toutes les chicaneries qu'il a employées contre moi, pour montrer que mes huit preuves de l'existence des corps ne sont pas démonstratives. Or j'ai montré, dans l'Exemple précédent, qu'il n'y a point de preuve qu'on pût appeller démonstrative, si toutes les conditions chimériques qu'il a exigées pour cela étoient recevables. Il faut donc nécessairement, ou qu'il se rétracte, comme d'une vanité mal fondée, d'avoir dit qu'il y a, dans son Traité, *des vérités démontrées*, ou qu'il avoue, que les conditions qu'il a requises dans ce même Chapitre pour une vraie démonstration, ne sont que de pures chicaneries, que la passion de me contredire lui a fait inventer, & qu'il avoue présentement, qu'elles ne seroient pas supportables en un Sophiste de profession, loin qu'on les doive approuver en un Philosophe Chrétien.

Cependant, quelque droit qu'on eût de le combattre par ses propres armes, il n'a que faire d'appréhender qu'on le fasse. On n'en emploie point de si méchantes. On est disposé à prendre, pour de vraies démonstrations, toutes les preuves convainquantes qu'il pourra donner de ses sentiments : mais on pourra bien ne pas prendre pour convainquant, tout ce qui passe pour tel dans l'Ecole des Méditatifs. Car on n'en connoît point qu'on en doive moins croire que celle-là, étant aussi sujette qu'elle est, à prendre pour évident, ce qui n'est que ténebres & que fausseté à tous les hommes de bon sens. J'en ai tant donné d'Exemples dans cette Replique, que je pense qu'il y aura peu de personnes, de tous ceux qui la liront, qui n'en soient persuadés ; & j'ose même espérer, que ces Exemples seront capables de détromper ceux qui se seroient laissé éblouir, par les faux brillants de l'éloquence pompeuse de l'Auteur du nouveau Système. Car il faut avouer que l'air d'élévation & de spiritualité dont il dit les choses, impose extrêmement à l'esprit ; qu'on est aisément emporté, si on n'est bien sur ces gardes, par la force & la véhémence des expressions que son imagination lui fournit, & qu'il n'y a rien de plus vrai, que ce que m'a écrit un de ses amis, *qu'il a fait plus d'une fois son portrait, en parlant avec tant de chaleur contre les imaginations fortes & contagieuses.*

CONCLUSION.

CONCLUSION.

Voilà, Monsieur, un ouvrage bien différent de celui que je vous avois promis d'abord; mais je crois que le public en sera plus satisfait: car on aimera mieux avoir tout d'un coup une Replique entiere, que de n'en avoir qu'une imparfaite, qui en eût fait attendre une seconde. Votre ami en sera aussi plus content, puisqu'il témoigne ne pas trouver bon qu'on écrive négligemment quand on écrit contre lui.

Pour moi, Monsieur, je vous dirai franchement ce que je pense de ce Livre. Je ne saurois croire que toutes les personnes d'esprit qui le liront, ne jugent que j'ai raison dans le fond. Mais je prévois deux ou trois objections que quelques-uns pourront faire.

Il y en a qui diront, que presque tout ce que je réfute & si visiblement faux, qu'il n'y falloit pas employer tant de discours.

J'en conviens en partie: car il vrai qu'à l'égard de ceux qui ont beaucoup de pénétration d'esprit, & qui entendent à demi mot, j'aurois pu être bien plus court. Mais on écrit pour toutes sortes de personnes; & il est juste que les plus fortes s'accommodent à la portée des plus foibles, selon ce que S. Augustin disoit à son peuple. *Patiantur aquilæ dum pascuntur columbæ* J'ai de plus ce défaut (car c'en est peut-être un) que j'ai trop d'attache à faire en sorte, autant que j'en suis capable, que ce que je crois vrai soit expliqué d'une maniere qu'il soit facile de le bien comprendre, & d'en être persuadé. C'est cela seul, ce me semble, qui me fait être plus long que je ne voudrois; car c'est malgré moi que mes livres ne sont pas très-courts. J'en ai toujours le dessein, & je l'ai eu à l'égard de celui-ci plus que d'aucun autre. Mais étant une fois entré en matiere, j'ai trouvé tant d'équivoques à démêler, tant de paralogismes à découvrir, tant de défaites à rendre inutiles, tant d'emportements à faire sentir; tant d'erreurs à réfuter, que je n'ai plus pensé qu'à éclaircir tellement les choses, qu'elles fussent intelligibles à tous ceux qui s'y appliqueroient, & à les si bien prouver, qu'il fût difficile de ne s'y pas rendre. J'aurois pu me dispenser de cette peine, & retrancher par-là une partie de mon ouvrage, si j'avois la même opinion de moi-même, que votre ami témoigne en avoir; c'est-à-dire, si je croyois, comme il feint de le croire, que le fantôme de ma réputation emporte une infinité de gens, & les fait entrer *machinalement* dans mes pensées. Mais j'ai toujours été dans un sentiment tout contraire. Je n'ai jamais supposé qu'on m'en croiroit à ma parole. J'ai prétendu, que, dans les matieres de Théologie, on devoit

VII. Cl. croire l'Ecriture & les SS. Peres & que, pour celles de Philoſophie,
N°. VI. qui dépendent de la raiſon, on ne devoit ſe rendre à ce que je dis, qu'autant que je puis faire voir, par de bonnes preuves, que ce n'eſt qu'à la raiſon qu'on ſe rend.

D'autres diront : Que je pouvois négliger cette matiere philoſophique, pour ne pas interrompre ce que j'avois commencé de faire ſur le Traité de la Nature & de la Grace.

J'avoue que ç'a été la penſée de quelques perſonnes qui m'honorent de leur amitié, &. dont je fais beaucoup d'eſtime. Mais j'eſpere que quand ils auront lu cette Défense, ils ne trouveront pas mauvais que je n'aie pas été de leur ſentiment, & qu'ils ne déſapprouveront pas les raiſons que j'ai eues, de vuider cette conteſtation avant que d'entrer dans l'autre.

Ce qui a été d'abord une matiere de Philoſophie, & qui l'auroit toujours été de mon côté, parce que je n'y trouve rien que de naturel, & qui ne ſe puiſſe découvrir par la ſeule conſidération de ce qui ſe paſſe dans notre eſprit, n'en eſt pas une du côté de l'Auteur de la Réponſe. Celui eſt une matiere de Théologie, très-ſublime & très-relevée. Il ſe fait un point de religion d'employer tout ce qu'il a d'eſprit à la ſoutenir. Il trouve mauvais que les autres n'en aient pas ce ſentiment, juſques à dire, que tout homme qui n'entre pas dans ſes penſées doit être, *ou un Philoſophe peu éclairé, ou un homme peu délicat ſur ſes devoirs.* Il a donc par-là fait changer de forme à cette diſpute. Il y a engagé la Religion, & il a tant raffiné ſur ſes nouvelles penſées, qu'il prétend qu'on ne ſauroit ne les pas approuver, que ce ne ſoit manquer de reſpect envers la ſageſſe de Dieu même. Au lieu donc que l'on auroit dû ſouffrir ſans peine, comme nous l'apprend S. Auguſtin, qu'il ne fût pas aſſez inſtruit dans des matieres de pure Philoſophie, & qu'il s'y fût même trompé, parce que cela n'eſt guere important, pourvu qu'on ne croie rien d'indigne de la majeſté de Dieu, il n'en eſt pas de même, continue ce Saint, quand on ſpiritualiſe les erreurs qu'on a ſur les choſes naturelles, que l'on veut qu'elles faſſent partie de la doctrine de la piété, & que l'on oſe ſoutenir avec obſtination ce qu'on ne ſait pas.

Voilà une des raiſons qui m'a fait croire que j'étois obligé de ne pas laiſſer ſans réponſe, ce qu'il dit ſur des matieres, qui, d'elles-mêmes, n'auroient pas mérité d'être examinées avec tant de ſoin. Mais j'ai penſé de plus, que la découverte des erreurs dont il a rempli ſa Réponſe, pourroit être utile à détromper ceux qui ſe feroient laiſſé éblouir par ſes nouvelles penſées touchant la Grace ; parce que n'étant

fondées, aussi-bien que ce qu'il enseigne des Idées, que sur des spéculations métaphysiques, on peut aisément juger, que, s'il a pu se tromper si grossiérement dans une matiere où la raison seule & quelque justesse d'esprit pouvoient l'empêcher de s'égarer, il lui aura été bien plus facile de commettre de plus grandes fautes sur d'aussi grands mysteres, & aussi impénétrables à l'esprit humain, abandonné à lui-même, que le sont ceux de la Grace & de la prédestination. Car il n'ose pas dire que ce qu'il nous en veut apprendre sont des vérités qu'il a apprises des SS. Peres; mais il ne rougit point de les appeller *des vérités qu'ils lui sont particulieres.* VII. Cl. N°. VI.

Enfin je m'attends qu'il y aura des personnes, qui auroient souhaité qu'on eût gardé la même douceur & la même modération dans cette Replique, que dans le Livre des Idées.

Je l'aurois, Monsieur, desiré plus que personne; & on peut voir, par les lettres que je vous ai écrites avant d'entrer dans cette contestation, le dessein que j'avois d'en bannir tout ce qui auroit quelque apparence de dureté. Mais il n'a pas plu à votre ami d'en user de même envers moi. Il a mieux aimé renoncer à toutes les regles de l'amitié, que de perdre l'avantage qu'il a pensé que lui donneroient ces manieres fieres & hautaines, dont on traite un adversaire qu'on ne regarde qu'avec mépris; parce qu'il a cru, & non sans quelque sujet, qu'elles seroient prises, par la plupart des simples, pour une preuve qu'il a raison. Il m'a donc contraint, malgré moi, de m'accommoder à lui. Je n'ai pu me dispenser d'essuyer la boue qu'il m'avoit jetée au visage, & l'intérêt de la vérité, plutôt que de ma personne, n'a pas souffert que je le laissasse abuser de l'inclination qu'ont bien des gens, de donner gain de cause à celui qui crie le plus haut & qui parle avec plus de confiance. Il a fallu pour cela représenter en détail ses emportements & ses excès : car si je n'en avois fait que des plaintes générales, quel droit aurois-je eu de vouloir qu'on les crût plus justes que les siennes? Il a fallu marquer plus distinctement ses fausses raisons, ses illusions & ses fuites. Cela n'a pu avoir cet air de douceur qu'on aime si fort en ce temps ici. J'en suis bien fâché; mais ç'a été une suite nécessaire de l'état où il lui a plu de mettre cette dispute, contre mon premier dessein.

Il ne tiendra qu'à lui que nous ne reprenions ce premier caractere de modération & de douceur. J'y suis tout disposé de mon côté. J'ai fait plus des deux tiers de la réfutation de son nouveau Systême de la Nature & de la Grace dans ce premier esprit, & en observant toutes les regles que j'ai marquées dans la IV Partie de cette

VII. Cl. N°. VI. Défense. Je me suis résolu de continuer de même, & de ne rien changer en ce qui est fait, quelque occasion qu'il m'en ait donné, par la dureté de sa Réponse au Livre des Idées.

Toutes sortes de raisons l'obligent de prendre cet air modéré dans la Réponse qu'il y fera, en s'appliquant uniquement à défendre ses sentiments, ou à marquer d'une maniere tranquille, en quoi on les auroit mal pris, sans brouiller la dispute par des invectives contre les personnes, & par de vaines plaintes, qu'on auroit été trop longtemps à contenter l'impatience où il étoit de voir la réfutation de son Systéme. Il peut y avoir eu plusieurs raisons de ce retardement, dont le pulic ne trouveroit pas bon qu'on s'amusât à lui rendre compte : mais il faut être bien assuré qu'on a la vérité pour soi, & qu'on a de quoi la mettre dans une si grande évidence, que toutes les personnes raisonnables seront contraintes de s'y rendre, pour desirer avec tant d'ardeur qu'on écrive contre nous. Il est sur-tout un peu étrange, qu'on ait une si avantageuse opinion d'un Livre, qu'on ne peut nier qui n'ait reçu de très-grandes contradictions, pour ne rien dire davantage. Quoi qu'il en soit, le peu de succès qu'a eu jusques ici le nouveau Systéme, devoit au moins porter à le soutenir d'une maniere plus modeste.

Je prie Dieu, que, dans une dispute qui doit être consacrée à la vérité, il nous donne à l'un & à l'autre un desir sincere de la rechercher uniquement ; une résolution ferme de lui sacrifier tous nos intérêts, & tous ces faux points d'honneur dont notre amour propre nous fait des idoles, & un zele pour la soutenir, autant qu'il nous la fera connoître, qui ne soit mêlé d'aucune amertume contre les personnes qui nous paroissent la ruiner en s'imaginant l'établir. C'est ce que recommande S. Augustin à tous ceux qui écrivent pour l'Eglise, par ces courtes & excellentes paroles ; *Aimez les hommes ; étouffez les erreurs ; présumez de la vérité sans orgueil ; combattez sans aigreur pour la vérité.* DILIGITE *homines : interficite errores : sine superbia de veritate præsumite : sine sævitia pro veritate certate.*



TABLE



TABLE

DE CE QUE EST CONTENU DANS CE LIVRE.

FIN DE LA DÉFENSE

DISSERTATION

DE

M. ARNAULD,

DOCTEUR DE SORBONNE,

SUR LA MANIERE DONT DIEU A FAIT LES FRÉQUENTS MIRACLES DE L'ANCIENNE LOI PAR LE MINISTERE DES ANGES.

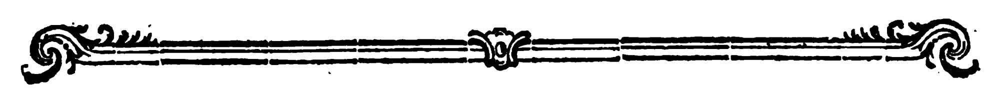
POUR SERVIR DE REPONSE

Aux nouvelles Pensées de l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace, dans un Eclairciſſement;

QUI A POUR TITRE:

Les fréquents Miracles de l'Ancienne Loi, ne marquent nullement que Dieu agiſſe ſouvent par des volontés particulieres.

[Sur l'édition faite à Cologne, chez NICOLAS SCHOUTEN, en 1685, avec approbation.]



AVANT-PROPOS.

J'Avois déja fait deux Livres pour examiner le nouveau Syſtême de la Nature & de la Grace, (*a*) & il n'en reſtoit plus qu'un pour achever cet ouvrage, lorſque je reçus de Rotterdam une nouvelle édition de ce Traité, de cette année 1684, avec pluſieurs additions.

La principale eſt un troiſieme Eclairciſſement, qui a pour titre : *Les fréquents Miracles de l'Ancienne Loi ne marquent nullement que Dieu agiſſe ſouvent par des volontés particulieres.* Et toute la raiſon qu'en donne l'Auteur du Syſtême, eſt, que ces miracles ſe ſont faits par le miniſtere des Anges, qui en ont été les cauſes occaſionnelles.

Je m'étois bien douté qu'il pourroit ſe ſervir de la conſidération des Anges, pour s'exempter d'admettre en Dieu un grand nombre de volontés particulieres, dans la conduite des Iſraélites pendant l'Ancienne Loi : mais comme il ne s'en étoit pas clairement expliqué dans ſon Traité, je m'étois réſolu de ne parler de ce qui regarde les Anges, que dans le III Livre, où je dois parler de ce qui regarde Jeſus Chriſt comme cauſe occaſionnelle de la Grace ; parce que l'un & l'autre ſe peut éclaircir par les mêmes principes & par les mêmes raiſons.

Ce nouvel Eclairciſſement m'a donné une autre penſée. J'ai conſidéré que ceux qui l'auroient lu, & qui s'en ſeroient laiſſé prévenir, pourroient n'être pas ſatisfaits de ce que je dis, dans le premier Livre, de la conduite de Dieu pendant le temps du Vieux Teſtament, parce qu'ils n'y trouveroient point de réponſe, à ce qui leur auroit paru mettre la doctrine du Syſtême hors d'atteinte à cette ſorte d'objections.

J'ai donc jugé néceſſaire, ou de joindre à ce premier Livre, une *Diſſertation ſur la maniere dont Dieu a fait les miracles de l'Ancienne Loi par le miniſtere des Anges* ; ou de publier d'abord cette *Diſſertation*, en attendant que les deux Livres qui ſont déja faits puiſſent être donnés au public.

Et c'eſt à ce dernier parti que je me ſuis enfin réſolu ; parce que je ne ſaurois dire quand de certains empêchements, qui ne dépendent

(*a*) [Ce ſont les deux premiers Livres des *Réflexions Philoſophiques & Théologiques, &c.*]

pas de moi, pourront être levés (*a*), & parce qu'il est à propos de contenter, au moins en cette maniere, l'impatience du P. Malebranche, qui se plaint il y a déja quelque temps, que l'on ne voit rien paroître de ce qu'on avoit promis d'écrire contre son Traité.

Mais il m'est venu une nouvelle pensée, en achevant cette *Dissertation.* Car m'étant mis aussi-tôt après à travailler au III Livre, où je devois examiner cette partie de son Systême, qui fait Jesus Christ la cause occasionnelle de la Grace; comme j'étois plein de ce que je venois de dire, de la fausseté de ses preuves tirées de l'Ecriture, pour donner aux Anges la qualité de causes occasionnelles des miracles de l'Ancienne Loi, j'ai vu tout-d'un coup, qu'il ne falloit que l'appliquer à tous les passages de l'Ecriture, par lesquels il a prétendu aussi faire Jesus Christ la cause occasionnelle de la Grace dans la Loi Nouvelle, pour faire voir qu'ils ne prouvent pas plus que les autres. Et c'est ce qui m'a fait croire, que je ne pouvois mieux commencer ce troisieme Livre, que par cette application; c'est-à-dire, par la comparaison de ces deux sortes de preuves, tirées de la parole de Dieu; les unes touchant les Anges, & les autres touchant Jesus Christ, en faisant voir qu'elles sont également foibles & insoutenables, & que c'est manifestement abuser de l'Ecriture Sainte, que d'employer son autorité pour établir de tels paradoxes.

J'ai donc fait le premier Chapitre de ce III Livre dans cette vue: & comme il m'a paru assez convainquant, j'ai jugé qu'on ne feroit pas fâché de le voir joint à la *Dissertation*, à cause de la liaison que ces deux matieres ont ensemble: & préférant à toutes choses l'éclaircissement de la vérité, j'ai mieux aimé m'exposer aux vaines déclamations que cet air d'une chose extraordinaire pourra m'attirer, que de négliger l'avantage qu'il m'a semblé que la vérité en tireroit.

[*Nous supprimons ici ce premier Chapitre, du III Livre des Réflexions Philosophiques & Théologiques, que M. Arnauld n'avoit ajouté à cette Dissertation, que parce qu'elle devoit être publiée avant ce III Livre. Mais aujourd'hui que ces deux ouvrages paroissent ensemble, il seroit inutile de donner deux fois le même Chapitre. Nous donnons seulement ce que M. Arnauld y avoit ajouté, en ces termes.*]

(*a*) [M. Arnauld avoit envoyé le manuscrit de ces deux Livres en France, pour les y faire imprimer: mais il y eut des empêchements qui ne le permirent pas. M. Nicole lui conseilla de plus, de ne publier les deux Livres, qu'avec le troisieme. *Lettre MNSC. à M. Arnauld du* 15 *Janvier* 1684.]

Voilà le premier Chapitre du troisieme Livre contre le nouveau Syſteme de la Nature de la Grace. Le reſte paroitra quand le premier & le ſecond feront imprimés.

J'ai marqué dans l'Avant Propos, pourquoi je donnois par avance ce commencement. J'ajoute ici, que le P. Malebranche & le public y trouveront de l'avantage.

Le P. Malebranche y en trouvera. Car il lui eſt fort important de ſe laver du reproche qu'on lui fait, d'avoir abuſé de la parole de Dieu, pour nous y faire trouver des preuves de ce paradoxe : que les Anges ayant été les cauſes occaſionnelles des miracles de l'Ancienne Loi, & Jeſus Chriſt, comme homme, l'étant de la Grace, Dieu n'a point eu, à l'égard de ces miracles, de volontés particulieres, & qu'il n'en a point encore à l'égard de la Grace. Or s'il eſt poſſible qu'il réponde ſolidement à cette accuſation, il le fera plus facilement en s'appliquant uniquement à cela, ſans avoir d'autres matieres à traiter.

Le Public y trouvera auſſi de l'avantage. Car étant uniquement occupé à conſidérer ces paſſages de l'Ancien & du Nouveau Teſtament, & principalement les derniers, qui regardent Jeſus Chriſt, qui ſont les fondements des opinions nouvelles du P. Malebranche, il jugera plus facilement s'il prouvent ce qu'il leur fait prouver, & il ſera plus ſur ſes gardes pour empêcher qu'on ne lui impoſe : au lieu qu'on le ſurprendroit plus facilement, ſi ſon attention étoit partagée par la diſcuſſion d'autres matieres, qui pourroient être plus embarraſſées & moins claires que celles-là.

Pour moi qui ne regarde en tout ceci que l'éclairciſſement de la vérité, ſi c'eſt faute de lumiere que je ne vois point, dans ces paſſages de l'Ecriture ce qui y devroit être, afin qu'ils puſſent autoriſer les nouvelles penſées du P. Malebranche, je ne refuſerai point d'écouter avec toute l'attention dont je ſuis capable, tout ce qu'il me pourra dire pour me donner cette lumiere. Mais s'il ſe trouvoit dans l'impuiſſance de rien répondre de raiſonnable, je prie Dieu qu'il lui faſſe la grace de rendre gloire à la vérité, & de connoître humblement, qu'il a eu grand tort d'avoir voulu appuyer ſur la parole de Dieu, des ſentiments inconnus à tous les Théologiens de l'Egliſe, ſans avoir pu alléguer, pour prouver ces nouveaux dogmes, que des paſſages de l'Ecriture qui ne les prouvent en aucune ſorte. Car on voit aſſez quel préjudice on feroit à la Religion, ſi, dans des matieres auſſi importantes que celle-ci, où il s'agit de toute la conduite de Dieu dans l'une & dans l'autre Alliance, on laiſſoit prendre à des

esprits remuants, & qui aimeroient la nouveauté, cette licence pernicieuse, de faire dire à l'Ecriture tout ce qu'il leur plairoit, avec aussi peu d'apparence que le fait en cette rencontre l'Auteur du nouveau Systême.

APPROBATION DES CENSEURS.

HIc Liber, cui Titulus: *Dissertation de M. Arnauld sur les Miracles, &c.* in quo nihil invenimus nisi quod sit admodum conforme Catholicæ Fidei & bonis moribus, satis ostendit, incumbere Ecclesiæ, ut non tantùm conatibus hæreticorum, qui se infeliciter ab ea segregarunt, verum etiam hallucinationibus suorum, quos adhuc sinu fovet, filiorum, sedulò invigilet. Ecclesia ipsa pluribus constat membris, quæ *omnia non eumdem actum habent; sed donationes habent secundum gratiam differentes.* Doctus hic *Dissertationis* Auctor non immeritò inter vigilantiora hujus sacri Corporis membra recenseri potest. Utpotè qui tamquam perspicax in illo oculus multos jam annos, partim hæreticorum refutandis erroribus, partim periculosis, quas quandoque Ecclesiæ filii, nimiâ ingenii sui fiduciâ, ac propriæ opinionis philautiâ seducti patiuntur, cespitationibus detegendis, strenuè desudavit. In ejusmodi aliquid videtur prolapsus Auctor Systematis de Natura & Gratia, quemadmodum non obscurè ex hac sola *Dissertatione* colligi potest. Si enim, quæ hic refutantur, quæque Traditioni ac principiis Christianæ pietatis adversa esse, demonstrantur, tamquam dicti Systematis dilucidatio proponuntur, patet quid de ipso Systemate judicandum. *Si enim lumen quod in te est tenebræ sunt, ipsæ tenebræ quantæ erunt?* Sperandum, fore, ut hæc *Dissertatio*, atque fusior, quæ in lucem danda promittitur, Systematis confutatio, oculos Auctori ejus aperiat; eique Deus lumen ac gratiam impertiat, quâ humiliter agnoscat, temerè se in materia Gratiæ ducem quæsiisse alium ab eo, quem Sanctissimi Pontifices tam sæpè commendarunt in Magno Augustino. Hoc illi votis omnibus exoptamus, unaque Deum optimum maximum oramus, ut hujus Dissertationis Auctorem liberalibus dexteræ suæ donis accumulet, eique vitam, quam tam utiliter triumphis veritatis & Ecclesiæ impendere pergit, diu conservet incolumem. *Datum Mechliniæ die 16 Decembris 1684.*

J. LACMAN, S. T. D. Librorum Censor.
J. D. CUYPER, S. T. L. Librorum Censor.

AVIS
SUR LES APPROBATIONS SUIVANTES.

Comme on peut considérer dans cette Dissertation, *ce que l'on y soutient & ce que l'on y réfute, je n'ai pas cru qu'à l'égard du premier, elle eût besoin d'autre Approbation que de celle des Censeurs ordinaires. Mais j'avoue que j'ai été bien aise de savoir, à l'égard de ce que j'y réfute, si d'habiles Théologiens le croiroient, autant que moi, manifestement contraire à l'Ecriture, à la Tradition, & à la Foi qu'on a toujours eue dans la Religion Chrétienne de la Providence Divine. C'est ce qui m'a fait souhaiter qu'un de mes amis, qui connoît la plupart de ces Théologiens, leur envoyât ce Livre, pour en avoir leur jugement.*

APPROBATION DES THEOLOGIENS DE LOUVAIN.

Premiere Approbation.

Hunc Libellum, cui Titulus : *Dissertation sur la maniere dont Dieu a fait les fréquents Miracles de l'Ancienne Loi par le ministere des Anges, &c.* luce publicâ dignum censemus. Nam præterquam quod nihil contineat reprehensibile; solidissimè ex S. Scripturâ, Patribus, & ratione naturali refutat Systema quoddam hactenus inauditum, cujus caput est : quod Deus ergà Miracula Veteris Legis, & ergà gratias Novæ Legis non habuerit voluntates particulares. Quo asserto manifestè tollitur Providentia Dei circà Miracula Veteris Legis, & circà Gratias Novæ Legis.

Aliud Systematis placitum est : quod Deus solus faciat omnia substantias, accidentia, & modos; quod ipse solus sit causa efficiens. Quod certè imprudentissimè dicitur : ex eo enim consequens esset nullis omninò creaturis competere arbitrii libertatem, quam tamen in iis ipse agnoscit.

Tertium est : quod Angeli, & anima Christi velut causæ occasionales, voluntatem Dei generalem per sua desideria determinent ad producendos certos effectus : anima quidem Christi, ad dandam gratiam huic illivè homini; Angeli autem ad producenda Miracula Veteris Legis. Hinc infertur : quod Angeli, & anima Christi in his omnibus non obediant Deo, sed Deus ipsis.

Itemque eodem Systemate continetur : quod desideria dictarum causarum occasionalium nec à Deo inspirentur, nec propter mandata aliqua divina eliciantur; aut propter talia mandata effectus à dictis causis occasionalibus suo modo ponantur. Quod postremum velut & anteriora, cuilibet Scripturas legenti manifestam ostentant falsitatem. E quibus videre licet, Auctorem novi Systematis, dum istud ex Scripturâ probare nititur, impegisse in notissimam hanc regulam eam interpretandi : *ne tuum sensum velis esse Scripturæ Sacræ; sed sensum Scripturæ Sacræ velis esse tuum.* Dabamus Lovanii hac 8 Decembris 1684.

FRANCISCUS VAN VIANEN, S. T. Doctor & Professor Regius.
G. HUYGENS, S. T. Doctor Academiæ Lovaniensis.

Seconde Approbation.

Libellus cui Titulus, *Dissertation sur la maniere*; *&c.* luce dignissimus est; quippè qui solidè & efficaciter confutat novum Systema fœtum inauditis, improbabilibus, & non modò cum sacro Textu & SS. Ecclesiæ Patribus verùm etiam cum Traditione & saniori Theologiâ ac Philosophia pugnantibus fabulis ac paradoxis. *Datum Lovanii die* 8 *Decembris* 1684.

FRANCISCUS FARVACQUES, S. T. Doctor & Professor ordinarius.
F. LAMBERTUS LE DROU, S. Theol. Doctor & Professor.
[Postea Episc. Porphyriensis & Sacrista Papæ.]

Troisieme Approbation.

Liber hic cui Titulus, *Dissertation sur la maniere*, *&c.* novi quod oppugnat Dogmatis fibras omnes excutit, perniciosas ejus sequelas exponit, quin & ipsum sibi, rectæ rationi, Scripturæ Sacræ, Patrum ac Theologorum torrenti repugnare demonstrat. Ut Systema hoc novum hactenus inauditum nobis primâ fronte visum est paradoxum, ità ambigere vix possumus quin omnibus veritatis amantibus gratissimum accidat asyllogistias ejus omnes solidè hoc confutari opusculo quod luce publica dignissimum censuimus. *Lovanii octavo Idus Decembris* 1684.

BARTHOLOMÆUS PASMANS, Sacræ Theologiæ Doctor.
JOANNES LIBERTUS HENNEBEL, Sacræ Theologiæ Doctor.

Quatrieme Approbation.

Nous avons lu un petit Traité qui a pour titre, *Dissertation sur la maniere dont Dieu a fait les Miracles de l'Ancienne Loi*, *&c.* Et nous avons jugé que l'Auteur y établit une doctrine très-orthodoxe par l'autorité de l'Ecriture & des Peres, & par des raisonnements clairs & convaincants, & qu'il renverse les nouveautés qui nous ont paru très-mal appuyées, & peu dignes d'un Philosophe Chrétien. Ce 1 Décembre 1684.

H. VAN ERMEEGEN, *Licencié en Théologie.*
L. C. DE DECKER, *Licencié en Théologie & Professeur en Philosophie dans l'Université de Louvain.*

Cinquieme Approbation.

Nous avons lu avec beaucoup de satisfaction le Livre qui a pour titre; *Dissertation sur la maniere*, *&c.* Et nous n'y avons rien trouvé que d'orthodoxe & de très-conforme à ce qui a toujours été enseigné dans l'Eglise. l'Auteur y fait profession de suivre la Tradition en toutes choses, & n'avance rien qu'il n'autorise par l'Ecriture Sainte & par les SS. Peres. On ne peut s'égarer quand on suit exactement ces regles; & si l'Auteur de l'*Eclaircissement* les avoit suivies, sans donner tant d'essor à son esprit dans des matieres Théologiques, il ne se seroit point engagé dans les opinions nouvelles qui sont réfutées dans ce Livre avec tant de clarté, de netteté & de force. On y ruine en même temps les principaux fondements du Traité de la Nature & la Grace; de

sotte

de forte qu'on a tout lieu d'efpérer, que le mal de ces nouveautés ne fe répandra point davantage, & que ces paradoxes dangereux ne trouveront point de partifans. Nous prions Dieu que l'Auteur ne foit pas des derniers à rendre gloire à la vérité, & qu'il reconnoiffe, que l'*Eclairciffement* qu'il a donné au public, ne peut fervir qu'a découvrir de plus en plus la fauffeté de fa doctrine touchant la Nature & la Grace. *Fait à Louvain ce* 4 *Décembre* 1684. VII. Cl. N°. VII.

J. C. Claessens, *Licencié en Théologie.*
Martin de Swaen, *Licencié en Théologie.*

Approbation d'un Docteur en Théologie de Douay.

Le petit Livre intitulé; *Differtation fur la maniere dont Dieu a fait les fréquents Miracles de l'Ancienne Loi par le miniftere des Anges*, réfute folidement la fauffe doctrine de fon Adverfaire, & mérite d'être imprimé. *Fait à Douay ce* 12 *Janvier* 1685.

Nicolas Joseph de la Verdure, *Docteur & premier Profeffeur en Théologie & Cenfeur des Livres.*

Approbation des Théologiens de Liege.

Premiere Approbation.

Nous avons lu le Livre intitulé; *Differtation fur la maniere*, &c. Et nous avons trouvé que l'Auteur y réfute, par un raifonnement clair & folide, & par des preuves convaincantes, tirées de la parole de Dieu & des SS. Peres, le nouveau Syftème du P. Malebranche; lequel, felon nòtre fentiment, renverfe l'ordre & l'œconomie de la Providence Divine, établie par l'Ecriture Sainte & par la Tradition. *Fait à Liege ce* 2 *Décembre* 1684.

Henri du Mont, *Chanoine, Théologal de la Cathédrale de Liege, Examinateur Synodal.*
Theodard Cochez, *Licencié & Profeffeur en Théologie, Examinateur Synodal.*
Jean le Beau, *Curé de S. Adalbert à Liege, Examinateur Synodal.*
Henri Michiels, *Chanoine de S. Denis, Licencié, Profeffeur en Théologie.*
Joseph Naveus, *Chanoine de S. Paul & Licencié en Théologie.*

Seconde Approbation.

Il feroit à fouhaiter que l'Auteur de la Recherche de la Vérité fe fût davantage attaché à une regle de Philofophie, qu'il a reconnue lui-même, qui eft, de bien difcerner entre la vivacité des idées & leur clarté; de peur de fe laiffer furprendre par leur vivacité, & de recevoir pour véritables celles qui nous frappent le plus vivement. Il étoit d'autant plus obligé d'obferver cette regle, qu'il a voulu examiner & traiter de grands fujets, par des connoiffances abftraites, qui requierent une application fi forte & fi violente, qu'elle ne permet pas à l'efprit de les confidérer felon leur étendue, pour en découvrir

VII. Cl. la fausseté, & qui ont un attrait particulier, & un certain plaisir attaché, qui porte
N°. VII. à ne s'en point défier. On auroit dû espérer, s'il l'avoit fait, qu'il n'auroit pas rejeté la véritable idée de Dieu, pour en substituer une qu'il s'est forgée lui-même, & qu'il n'auroit point avancé les opinions singulieres, & les paradoxes dangereux dont une partie nous est représentée par cette Dissertation. Il auroit dû au moins s'en être retiré, lorsqu'il s'est vu obligé, pour les soutenir, d'interprêter l'Ecriture Sainte, d'une maniere si contraire à ses expressions naturelles, & au sentiment commun des SS. Peres & de toute l'Eglise. L'on peut assurément dire, que c'est un exemple de nos jours, qui nous fait plus voir avec combien de raisons les Saints nous ont avertis, de nous défier des Philosophes, qui, se laissant aller à leurs pensées, pour avoir trop de confiance en eux-mêmes, deviennent par-là incapables de rendre aux Saintes Ecritures, la soumission simple & sincere que la Religion nous oblige de leur rendre. L'Auteur de cette Dissertation a suivi une méthode opposée : car, ayant joint à un raisonnement clair & solide des preuves très-fortes, tirées de l'Ecriture Sainte, & appuyées des explications des Saints Peres, il a réfuté les opinions nouvelles de ce Philosophe, d'une maniere si convaincante, qu'on ne croit pas qu'un homme de bon sens la puisse lire sans en être persuadé. *Fait à Liege le 2 Décembre* 1684.

Corneil Faes, *Licencié en Théologie, Chanoine de la Cathédrale de Liege.*

Approbation de deux Théologiens de Lille.

Præsens *Dissertatio circa modum quo Deus operatus est frequentia miracula Veteris Testamenti per ministerium Angelorum*, illa ipsa miracula Deo divinæque Providentiæ suos actus, quibus non modo in universali sed & in particulari attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia tam naturalia quàm gratuita suaviter, adeò luculenter asserit ac vendicat, ut novam nuper fabricatum Naturæ & Gratiæ Systema doctrinæ in hâc *Dissertatione* ex Sacris Litteris Sanctisque Patribus traditæ & stabilitæ comparatum, novum se prodat chaos, ejusque prætensa elucidatio tenebræ fiant. Publicâ proindè luce & quidem accelerata dignissimam ipsam censemus. *Insulis* 12 *Decembris* 1684.

Ph. Campenhout, *S. Th. Lic. Decanus & Canonicus Colleg. S. Petri Insulis.*

J. Boudart, *Sac. Th. Licent. Canonicus & Theologalis S. Petri Insulis.*

Fin des Approbations des Censeurs



VII. Cl.
N°. VII.

DISSERTATION

SUR

LA MANIERE DONT DIEU A FAIT LES FRÉQUENTS MIRACLES DE L'ANCIENNE LOI PAR LE MINISTERE DES ANGES:

POUR SERVIR DE RÉPONSE:

Aux nouvelles pensées de l'Auteur du Traité de la Nature & de la Grace, dans un Eclairciſſement

QUI A POUR TITRE:

Les Miracles fréquents de l'Ancienne Loi, ne marquent nullement qui Dieu agiſſe ſouvent par des volontés particulieres.



CHAPITRE PREMIER.

Que l'idée que l'Auteur de l'Eclairciſſement donne des Anges, eſt toute contraire à celle qu'en donne l'Ecriture; & qu'il ſuppoſe ſans fondement, qu'ils n'ont aucune puiſſance réelle de remuer les corps.

TOus les Théologiens & tous les Philoſophes Chrétiens & Juifs, ont cru juſques ici, que les Anges peuvent agir ſur les corps & les remuer; mais qu'ils ne le font qu'autant que Dieu le leur permet, ou le leur ordonne, pour exécuter, par ces eſprits, comme par ſes Miniſtres & par ſes Meſſagers, les ordres de ſa providence; ſoit qu'il ſe ſerve des Anges rebelles pour punir les méchants, ou pour éprouver les bons; ſoit qu'il emploie le miniſtere des ſaints Anges, en une infinité de manieres qui nous ſont inconnues, pour contribuer au ſalut de ſes élus.

VII. Cl. N°. VII. C'eſt l'idée que l'Ecriture Sainte nous donne par-tout de Dieu & des Anges. De Dieu, comme ordonnant; & des Anges, comme exécutant ſes volontés. *Béniſſez le Seigneur, ô Armées céleſtes*, dit le Prophete Roi, *qui êtes ſes Miniſtres, & qui faites ſa volonté. Il y avoit autour du Seigneur*, dit Daniel, *des mille milliers d'Anges qui le ſervoient, & des centaines de millions, qui étoient auprès de lui* pour être toujours prêts à exécuter ſes ordres. *Dieu*, dit le même Prophete lorſqu'il fut jeté dans la foſſe des Lions, *a envoyé ſon Ange qui a fermé la gueule des Lions, & ils ne m'ont pu faire de mal. Que ſont tous les Anges*, dit S. Paul, *que des Eſprits qui tiennent lieu de ſerviteurs & de Miniſtres, étant envoyés pour exercer leur miniſtere en faveur de ceux qui doivent être héritiers du ſalut?*

Ces paſſages, & une infinité d'autres ſemblables, nous repréſentent les Anges comme exécutant les volontés de Dieu, & non pas Dieu comme exécutant les volontés des Anges. Et ç'a toujours été la penſée de tous les Interpretes de l'Ecriture, Chrétiens & Juifs, avant l'Auteur du nouveau Syſtême de la Nature & de la Grace.

Il eſt donc bien étrange qu'il n'ait point craint de nous donner, ſur cela, des idées toutes contraires à celles que nous en donnent les Livres Sacrés: car ſi on l'en croit, dans tout ce qui eſt arrivé de miraculeux pendant l'Ancienne Loi, ce ne ſont point les Anges qui ont exécuté les volontés de Dieu; mais c'eſt Dieu qui a exécuté les volontés des Anges.

Il avoit jeté les ſemences de cette nouvelle doctrine en divers endroits de ſes ouvrages; mais il l'établit plus ouvertement & plus déciſivement dans un dernier Eclairciſſement, ajouté à ſon Traité de la Nature & de la Grace, dans la nouvelle édition de Rotterdam, qui eſt de cette année 1684.

Cet Eclairciſſement a pour titre: *Les fréquents miracles de l'Ancienne Loi ne marquent nullement que Dieu agiſſe ſouvent par des volontés particulieres.* Et toute la preuve qu'il en donne, ſe peut réduire à ce raiſonnement.

Dieu n'a point agi, dans ces miracles fréquents de l'Ancienne Loi, par des volontés particulieres, s'il n'a point voulu, de lui-même, aucun de ces miracles, ayant eu ſeulement une volonté générale de faire en cela ce que voudroient les Anges, à qui il avoit donné la conduite de ſon peuple. Or c'eſt comme Dieu s'eſt conduit à l'égard de ces miracles. Il n'en a voulu de lui-même aucun en particulier, & il ne les a faits qu'en exécutant la volonté que les Anges en auroient formée, & en conſéquence, *de ce qu'il a bien voulu ſe faire*

une loi, pour ainsi dire, de leur obéir. Donc les miracles fréquents VII. Cl.
de l'Ancienne Loi ne prouvent pas, que Dieu agisse souvent par des N°. VII.
volontés particulieres.

J'avoue que la conséquence seroit supportable, pourvu que la seconde proposition fût bien établie; c'est-à-dire, pourvu qu'il fût bien certain, qu'à l'égard de ces miracles, Dieu n'en ayant voulu aucun en particulier, il a seulement obéi aux Anges, en exécutant ce que les Anges vouloient.

Mais sur quoi peut être fondée une pensée si nouvelle? Ce n'est pas sur l'Ecriture. Nous venons de voir qu'elle enseigne tout le contraire: & tous les passages que cet Auteur en rapporte, comme, que la Loi a été donnée par les Anges; que les Anges avoient soin des Israélites; qu'ils récompensoient les observateurs de la Loi, & punissoient les autres; que la manne étoit un pain formé de la main des Anges, & que l'armée de Sennacherib a été défaite par l'Ange vengeur de la gloire de Dieu: tous ces passages, dis-je, prouvent seulement, que Dieu s'est servi des Anges comme de ses Ministres, pour opérer ces merveilles: ce que tout le monde avoue; mais ils ne prouvent nullement, que Dieu ait plutôt été le Ministre des Anges, en faisant ce qu'ils vouloient, que les Anges, les Ministres de Dieu, en exécutant ses ordres.

Et ainsi l'Écriture étant infiniment plus capable de ruiner que d'établir cette nouvelle Doctrine, & n'y ayant un seul Pere qui dise un seul mot pour l'appuyer, elle ne peut être fondée que sur la raison: d'où il s'ensuit, selon ses maximes, qu'il n'a point dû nous proposer ce paradoxe, qu'il n'ait eu de quoi le mettre dans une telle évidence, qu'il ne fût pas libre de ne s'y point rendre. Car ce n'est que par-là, à ce qu'il dit, que l'on reconnoît si c'est le maître intérieur qui nous enseigne, ou si c'est un homme trompeur qui nous parle.

Cependant il n'y a rien à quoi il s'applique moins, qu'à nous apporter ces raisons invincibles, qui devroient convaincre toutes les personnes intelligentes de sa nouvelle pensée, touchant la part qu'ont eu les Anges dans les miracles de l'Ancienne Loi. Il en dit quelques mots par-ci & par-là dans cet Eclaircissement; mais avec si peu d'étendue, & si peu de soin de porter la lumiere dans les esprits attentifs, qu'il est impossible d'y rien comprendre, si on n'a long-temps médité sur ses Méditations.

Il s'est imaginé qu'il n'avoit besoin, pour en persuader le mon-

VII. Cl. N°. VII. de, que de ces deux prétentions, qu'il propose en un mot dans l'entrée de cet Eclairciſſement.

L'une eſt; que *c'eſt Dieu qui fait tout* : ce qu'il n'entend pas comme les Philoſophes ordinaires, qui diſent, que la créature n'agit point que Dieu n'agiſſe avec elle : ce qu'ils appellent concours : (car il rejette expreſſément cette Doctrine du concours, dans un petit Ecrit (*a*) contre le Sieur de la Ville, qu'il a fait ajouter à ſon Traité de la Nature & de la Grace, dans la nouvelle édition qui en a été faite à Rotterdam) mais ce qu'il entend, quand il dit *que Dieu fait tout*, eſt, qu'il fait tout ce que l'on s'imagine que fait la créature, & que la créature ne fait rien. Et c'eſt ce qui lui fait dire, que tout ce que l'on enſeigne dans les Ecoles, de l'efficace des cauſes ſecondes, eſt une Philoſophie Payenne, qui ne ſe devroit point ſouffrir dans le Chriſtianiſme.

La ſeconde prétention eſt; que *Dieu ne communique ſa puiſſance aux créatures mêmes intelligentes, qu'en les établiſſant cauſes occaſionnelles, qui déterminent ſes volontés générales à produire de certains effets.*

Il ne niera pas que ce ne ſoient là les deux fondements de cette étrange penſée, que ce n'eſt pas l'Ange qui a obéi à Dieu, en défaiſant l'armée de Sennacherib, ſelon l'ordre que Dieu lui en avoit donné; mais que c'eſt Dieu qui a obéi à l'Ange, en faiſant en cela ce que l'Ange avoit deſiré.

Or je ſoutiens que ces deux Propoſitions, non ſeulement ne ſont pas claires & évidentes, comme elles le devroient être pour être propres à perſuader une telle nouveauté; mais qu'elles ſont très-fauſſes étant priſes généralement, & que chacune détruit l'autre.

La fauſſeté de la premiere; *que Dieu fait tout*, n'eſt pas difficile à démontrer. Car j'ai déja remarqué, que, quand il dit que Dieu fait tout, ce qu'il entend par-là, eſt, que Dieu fait tout ce que l'on croit que fait la créature, & que la créature ne fait rien comme cauſe réelle. Ce qui lui fait dire dans ſa IX Méditation n. 7. *Que, hors de Dieu, il n'y a point de puiſſance véritable, & que toute efficace, quelque petite qu'on la ſuppoſe, eſt quelque choſe de divin & d'infini.* Or c'eſt ce qui ne ſe peut ſoutenir ſans détruire la nature des êtres intelligents, qui ne ſeroient pas libres s'ils ne formoient en eux-mêmes, comme cauſes réelles, (*b*) *la détermination de leur vo-*

(*a*) [*Défenſe de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, contre l'accuſation du Sieur de la Ville.* Rotterdam 1684.]

(*b*) *Je me ſers de ces termes pour m'accommoder à l'Auteur du Syſtême; parce que c'eſt en cela qu'il fait conſiſter la liberté.*

lonté vers les biens particuliers. Il n'eſt donc pas vrai que Dieu faſſe tout comme cauſe réelle, & que les créatures ne faſſent rien que comme cauſes occaſionnelles. VII. Cl. N°. VII.

C'eſt ce qui fait voir encore la fauſſeté de la ſeconde Propoſition. Car les êtres intelligents tiennent de Dieu la puiſſance qu'ils ont, de former eux-mêmes la détermination de leur volonté vers les biens particuliers. Or ce n'eſt point ſeulement comme cauſes occaſionnelles, mais comme cauſes réelles qu'ils forment en eux-mêmes cette détermination de leur volonté. Il n'eſt donc pas vrai que Dieu ne communique de puiſſance aux créatures, qu'en les établiſſant cauſes occaſionnelles, pour déterminer ſes volontés générales à produire de certains effets.

Enfin, il s'enſuit de-là, que ces deux propoſitions ſe détruiſent mutuellement, & que l'une fait voir la fauſſeté de l'autre. Car ſi Dieu fait tout, il eſt impoſſible qu'une nature intelligente ſoit une cauſe occaſionnelle, qui détermine les volontés générales de Dieu, à produire de certains effets. Et ſi la nature intelligente eſt une de ces cauſes occaſionnelles, il eſt impoſſible que Dieu faſſe tout, & que la créature ne faſſe rien comme cauſe réelle. L'une & l'autre conſéquence eſt bien aiſée à prouver. Car, ſelon l'Auteur du nouveau Syſtême, les natures intelligentes ne ſauroient déterminer, comme cauſes occaſionnelles, les volontés générales de Dieu, que par des deſirs qu'elles forment en elles-mêmes. Or il faut néceſſairement qu'elles ſoient les cauſes réelles de ces deſirs, & non ſeulement les cauſes occaſionnelles : autrement ce ſeroit un cercle qui iroit à l'infini; puiſque ſi l'Ange, par exemple, n'avoit été que la cauſe occaſionnelle du deſir A, qui a déterminé Dieu à faire un miracle (je parle ſelon les hypotheſes de l'Auteur) il faudroit qu'il eût donné occaſion à Dieu de former en lui le deſir A, par un deſir précédent que j'appellerai le deſir B. Et comme il eſt clair qu'on pourra dire la même choſe du deſir B, il s'enſuit manifeſtement, qu'un Ange ne ſauroit être la cauſe occaſionnelle d'aucun effet, en la maniere que l'Auteur l'entend, qu'il ne ſoit néceſſairement la cauſe réelle d'un autre effet. Et par conſéquent, ſi les Anges ont été les cauſes occaſionnelles des miracles qui ſe font faits dans l'Ancienne Loi, il eſt faux que Dieu faſſe tout, & que les créatures ne faſſent rien comme cauſes réelles; & c'eſt une propoſition inſoutenable; *que toute efficace, quelque petite qu'on la ſuppoſe, eſt quelque choſe d'infini & de divin.*

Je prévois bien ce que répondra l'Auteur du Syſtême. Il dira que c'eſt en vain que je m'amuſe à prouver avec tant de ſoin ce qu'il avoue:

VII. Cl. N°. VII. car, quoiqu'il dise dans cet Eclairciſſement, & en d'autres endroits ; que Dieu fait tout comme cauſe réelle, & que la créature ne fait rien que comme cauſe occaſionnelle, il fait néanmoins entendre, en quelques autres lieux, qu'il en a excepté les mouvements libres des natures intelligentes, dont il demeure d'accord qu'elles ſont cauſes réelles, & non ſeulement cauſes occaſionnelles.

Je pourrois répliquer avec raiſon, qu'il a donc grand tort de parler ſi peu exactement, & d'avancer des propoſitions générales, qui ſont inſoutenables ſelon lui-même; comme eſt, de dire, *que, hors Dieu, il n'y a point de puiſſance véritable, & que toute efficace, quelque petite qu'on la ſuppoſe, eſt quelque choſe de divin & d'infini.* Mais ce n'eſt point à quoi je m'arrête. Je reconnois pour vrai tout ce que je lui ai fait dire dans cette réponſe, & je perdrois un grand avantage de le conteſter; car mes preuves n'en ſeront que plus fortes, quand on verra que je n'y ſuppoſe rien qui ne ſoit avoué par mon adverſaire. Je prétends donc, que, ſelon lui-même, cette propoſition, *Dieu fait tout comme cauſe réelle, & la créature ne fait rien que comme cauſe occaſionnelle*, eſt manifeſtement fauſſe, quand on la laiſſe dans cette généralité.

Or, dès qu'on demeure d'accord, qu'il eſt faux qu'il n'y ait que Dieu qui agiſſe réellement, & qu'on eſt obligé de reconnoître que les Anges agiſſent réellement, en formant en eux-mêmes les mouvements libres de leur volonté, comme l'Auteur du Syſtême eſt contraint de l'avouer, on s'ôte tout moyen de prouver d'une maniere convainquante, que ce ſoit une erreur de croire, comme l'ont cru tous les Peres & tous les Théologiens juſques ici, que les Anges ont reçu de Dieu une puiſſance réelle d'agir ſur les corps.

Car, ſuppoſons qu'un Théologien veuille ſoutenir ce ſentiment des SS. Peres contre le P. Malebranche, il ſe pourra contenter de lui rapporter un très-beau paſſage de S. Auguſtin, dans le Livre VIII de la Geneſe à la Lettre, Chapitre XX : "Dieu a voulu que la nature corporelle fût ſoumiſe à la nature ſpirituelle, parce que la ſpirituelle ne peut être mûe que ſelon le temps ; au lieu que la corporelle peut être mûe & ſelon le temps & ſelon le lieu. Or rien ne peut être mû ſelon le lieu, qu'il ne ſoit auſſi mû ſelon le temps ; mais il n'eſt pas néceſſaire que tout ce qui eſt mû ſelon le temps, ſoit auſſi mû ſelon le lieu. Comme donc la nature qui eſt mûe, & ſelon le temps & ſelon le lieu, eſt inférieure à celle qui n'eſt mûe que ſelon le temps ; ainſi cette derniere eſt inférieure à celle qui n'eſt mûe ni ſelon le lieu, ni ſelon le temps. Et par conſéquent, comme l'eſprit créé, qui n'eſt mû que ſelon le temps, meut le corps ſelon le temps & ſelon le lieu, ainſi l'eſprit créateur

créateur, qui n'eſt mû ni ſelon le temps, ni ſelon le lieu, meut l'eſprit VII. Cl.
créé ſelon le temps. Mais l'eſprit créé ſe meut auſſi lui-même ſelon le N°. VII.
temps, & meut le corps ſelon le temps & ſelon le lieu : au lieu que l'eſprit créateur, qui ſe meut lui-même ſans temps & ſans lieu, meut l'eſprit créé ſelon le temps, & non ſelon le lieu, & meut le corps ſelon le temps & ſelon le lieu".

Ce Théologien pourra faire remarquer au P. Malebranche, que S. Auguſtin fait entendre en pluſieurs manieres, que les Anges remuent les corps ; mais qu'il faut ſur-tout prendre garde, qu'il ne met point de différence entre la vertu par laquelle un Ange ſe meut lui-même ſelon le temps, & celle par laquelle il meut le corps ſelon le temps & ſelon le lieu : *Spiritus creatus movet ſeipſum per tempus ; & per tempus ac locum corpus.* Or la vertu par laquelle il ſe meut lui-même ſelon le temps, en formant en lui diverſes penſées & différentes volontés, eſt une vertu réelle. Ce Saint a donc cru auſſi, que c'étoit par une vertu réelle qu'il faiſoit changer les corps de place. Et c'eſt par-là qu'il prétendra montrer, que, puiſqu'on ne peut nier que les Anges n'aient reçu de Dieu une puiſſance réelle, de former en eux-mêmes quelque choſe de beaucoup plus noble qu'une modification corporelle, il n'y ſauroit y avoir rien de convainquant qui le puiſſe obliger de croire, que Dieu n'a pu donner aux Anges une puiſſance réelle d'agir ſur les corps.

Car par où s'y prendra-t-on, dira ce Théologien, pour me donner cette évidence, ſans laquelle on m'a averti tant de fois, que je ne devois rien croire de tout ce que l'on propoſe de nouveau contre les ſentiments communs ?

Dira-t-on que c'eſt que Dieu eſt la ſeule cauſe qui agit réellement ? Médit.
On ne le peut, puiſqu'on eſt obligé de reconnoître que cela eſt faux art. II.
à l'égard de toutes les natures intelligentes, qui doivent agir réellement, & non ſeulement comme des cauſes occaſionnelles, quand elles forment en elles-mêmes la détermination de leur volonté.

Dira-t-on, que remuer un corps, c'eſt le créer ou le conſerver *ſucceſſivement* en divers lieux, & que l'arrêter ou le mettre en repos, c'eſt le créer ou le conſerver *permanemment* en un même lieu ? Et qu'ainſi nulle créature, n'étant capable de rien créer, elle ne peut auſſi remuer ou arrêter un corps par une action réelle. Mais je nie ce que l'on ſuppoſe ſans fondement, que, donner une nouvelle modification à une ſubſtance (qui eſt tout ce que l'on fait en remuant un corps) ce ſoit créer ou conſerver cette ſubſtance avec cette modification. Si cela étoit, il

VII. Cl. faudroit que notre ame ſe pût créer ou ſe conſerver elle-même; puiſ-
N°. VII. qu'il eſt indubitable, de l'aveu même de l'Auteur, *qu'elle ſe donne de nouvelles modifications en voulant différentes choſes*; & qu'un Ange ſe créât ou ſe conſervât lui-même, toutes les fois qu'il forme en ſoi un nouveau deſir, comme il faut néceſſairement qu'il en forme de nouveaux pour être cauſe occaſionnelle.

On ne peut donc ſe ſervir de ſemblables imaginations, pour nous convaincre, que Dieu n'a pu donner aux Anges un pouvoir réel de remuer le moindre corps, & on doit plutôt en conclure le contraire. Car comme on l'a déja fait remarquer, une modification ſpirituelle, telle qu'eſt un acte libre de la volonté, eſt quelque choſe de beaucoup plus noble qu'une modification corporelle, telle qu'eſt le mouvement ou le repos de quelque corps. Comment donc peut-on reconnoitre, que Dieu a donné à toutes les natures intelligentes, une vertu réelle, de former une modification auſſi noble & auſſi excellente qu'eſt la détermination de leur volonté; & prétendre en même temps, qu'il n'a pas été poſſible qu'il ait donné aux Anges une vertu réelle, de faire une choſe auſſi baſſe & auſſi mépriſable en comparaiſon, comme eſt de faire changer de place à quelque partie de la matiere.

Dira-t-on, que, puiſque notre ame n'a pas de puiſſance réelle de remuer les membres du corps auquel elle eſt unie, & qu'il faut que ce ſoit Dieu qui les remue pour elle, il n'y a pas d'apparence que les Anges aient une vertu réelle de remuer aucun corps. On répond qu'il n'eſt pas peut-être ſi certain que l'Auteur ſe l'imagine, que Dieu n'ait pas donné à notre ame une vertu réelle, de déterminer le cours des eſprits vers les muſcles des parties de notre corps que nous voulons remuer: qu'il paroît que M. Deſcartes l'a cru, & qu'il n'eſt peut-être pas ſi facile de démontrer le contraire. Quand on le pourroit faire, ce ne ſeroit pas très-certainement par ces maximes outrées & inſoutenables: *Que Dieu ſeul fait tout*; *ſubſtances*, *accidents*, *êtres*, *manieres d'être*: *Qu'il eſt la ſeule cauſe efficiente*, *& que toute véritable puiſſance a quelque choſe de divin & d'infini.* Mais ce ne pourroit être, que parce que notre ame ne ſait point ce qu'il faut faire pour remuer notre bras par le moyen des eſprits animaux. Il n'y a proprement que cette raiſon (ſur laquelle auſſi l'Auteur inſiſte principalement dans la VI Méditation n. 10) qui pût faire croire, que ce n'eſt point notre ame qui remue réellement notre bras. Mais peut-être n'en étoit-il pas de même dans l'état d'innocence. Et certainement on ne le pourroit pas dire des Bienheureux après la réſurrection: & ainſi ce ne ſeroit pas

une raiſon qui pût empêcher ; que, dans le ciel, les ames n'euſſent une vertu réelle de remuer les corps glorieux. Or il n'eſt pas moins clair qu'on ne peut alléguer cette ignorance, pour ôter aux Anges un pouvoir réel d'agir ſur les corps : car quel droit auroit-on de ſuppoſer qu'ils ne connoîtroient pas les corps qu'ils voudroient remuer, ou quel degré de mouvement ils leur voudroient donner, ou vers quel lieu ils les voudroient faire aller. VII. Cl. N°. VII.

Enfin, dira-t-on, qu'on ne peut admettre dans les Anges cette vertu réelle de remuer les corps, parce qu'on ne comprend pas ce que pourroit être, & quelle liaiſon néceſſaire il pourroit y avoir entre l'action ſpirituelle de cet Ange, & le mouvement de ce corps? Mais ceux qui font cette objection ſont contraints d'avouer, qu'ils ne comprennent pas davantage la vertu réelle, que Dieu a donnée à toutes les natures intelligentes, de former les actes libres de leur volonté. On n'en peut deſirer une confeſſion plus claire que celle qu'en fait l'Auteur du nouveau Syſtême, à la fin de ſon Traité de la Nature & de la Grace. *J'ai prouvé ailleurs*, dit-il, *que ce qu'il y a en nous qui ſe laiſſe vaincre par des déterminations qui ne ſont point invincibles, nous eſt entiérement inconnu.* Puis donc que ſon ignorance n'empêche pas, que ce qu'il dit lui être *entiérement inconnu*, ne ſoit en nous, quel droit auroit-il de prétendre, que Dieu n'a point donné aux Anges de vertu réelle de remuer les corps, parce qu'il ne ſauroit comprendre en quoi conſiſteroit cette vertu ? Il faudroit, pour le conclure, qu'il raiſonnât de la ſorte. Si Dieu avoit donné aux Anges une vertu réelle de remuer les corps, je comprendrois ce que c'eſt. Or je ne ſaurois comprendre ce que ſeroit cette vertu. Donc il ne l'a point donnée aux Anges. Et c'eſt juſtement comme raiſonneroit un aveugle, qui voudroit prouver que la lumiere & les couleurs, que les autres hommes diſent qu'ils voient, ne ſont que des menſonges dont on l'amuſe. Si ce que les autres hommes diſent de la lumiere & des couleurs étoit vrai, je pourrois comprendre ce que c'eſt que la lumiere & les couleurs. Or je ne puis comprendre ce que c'eſt. Je me tiens donc aſſuré qu'ils ſe moquent de moi, quand ils me diſent, qu'ils voient de la lumiere & des couleurs.

Cette comparaiſon eſt d'autant plus juſte à l'égard de l'Auteur du nouveau Syſtême, qu'il faudroit qu'il démentît tous ſes principes, pour oſer dire, qu'il eſt aſſuré que les Anges n'ont aucun pouvoir réel d'agir ſur les corps. Car il dit, d'une part, *qu'on ne peut répondre, ſans crainte de ſe tromper, ſi certaines qualités conviennent ou ne conviennent*

VII. Cl. *pas à un sujet, lorsqu'on n'a point d'idée de ce sujet.* Et il soutient, de
N°. VII. l'autre, que nous n'avons point d'idée ni de notre ame, ni des autres esprits, & que nous ne connoissons l'une que par sentiment, & les autres que par conjecture, en opposant connoître par conjecture, à ce qu'il appelle connoître par idée. Il ne peut donc répondre, sans craindre de se tromper, si la puissance réelle d'agir sur les corps convient ou ne convient pas aux Anges, puisqu'il n'en a point d'idée. Et on n'a encore qu'à lui représenter ce qu'il dit, à ceux qui se persuadent qu'ils n'ont point d'idée d'un être infiniment parfait. *Je ne sais donc comment ils s'avisent de répondre positivement, lorsqu'on leur demande, si un être infiniment parfait est rond ou quarré, ou quelque chose de semblable ? Car ils devroient dire, qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.* Il se doit dire la même chose à lui-même, puisqu'il s'est si fort persuadé qu'il n'a point d'idée des Anges : *Je ne sais donc comment je m'avise de répondre positivement, si les Anges ont ou n'ont pas une puissance réelle d'agir sur les corps, car je devrois dire, que je n'en sais rien, puisque j'ai soutenu si affirmativement, que je n'ai point d'idée des Anges.*

Il y a encore quelque chose davantage. C'est qu'il s'est aussi avisé, je ne sais pourquoi, de nier que nous ayions une idée claire & distincte du mot de *puissance.* C'est dans sa IX Méditation, où il prétend combattre l'impiété de Spinosa, qui vouloit que la matiere fût increéée & que Dieu n'ait fait que l'arranger. *Que ces Philosophes,* dit-il, *sont stupides & ridicules ! Ils s'imaginent que la création est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu ? S'ils y prennent garde, ils ne conçoivent pas plus clairement l'un que l'autre ; puisqu'il n'ont point d'idée claire d'efficace ou de puissance.* C'est ce qu'il fait dire à la Sagesse éternelle, qu'il avoit fait parler auparavant en cette maniere : *Je ne donne point aux hommes d'idée distincte qui réponde au mot de puissance ou d'efficace, parce que Dieu n'a point donné de puissance véritable aux créatures.* Ce qui n'est pas vrai : car il entend, par *puissance véritable*, celle qu'il appelle réelle, & qu'il oppose à celle qu'il nomme occasionnelle, comme il paroît par l'exemple qu'il en donne, en ces termes : *Les hommes remuent leurs bras par une puissance qui ne leur appartient pas, & qui doit leur être inconnue*; c'est-à-dire, qu'ils ne les remuent qu'en donnant occasion à Dieu de les remuer pour eux. Or il est faux que Dieu n'ait point donné aux créatures d'autre puissance, que semblable à celle-là, & qu'il ne leur en ait

point donné de *véritable* ; c'eſt-à-dire, de *réelle.* Je le viens de montrer VII. Cl.
par la puiſſance réelle & véritable, qu'il avoue lui-même avoir été N°. VII.
donnée à toutes les natures intelligentes, de former en elles-mêmes des actes libres : c'eſt donc une fauſſe raiſon, qu'il attribue au Verbe éternel, quand il lui fait dire, que ce qui eſt cauſe *qu'il ne nous donne point d'idée diſtincte du mot de puiſſance, c'eſt que Dieu n'a point donné aux créatures de puiſſance véritable.*

Mais, quoi qu'il en ſoit, en laiſſant là d'autres choſes de cet endroit de ſes Méditations, qui ne ſont pas plus ſolides, il ſuffit qu'il ſe ſoit perſuadé, qu'il n'a point d'idée claire du mot de puiſſance, non plus que de la nature des Anges, pour en conclure contre lui, que, ne connoiſſant clairement ni ce que c'eſt que puiſſance, ni ce que c'eſt qu'un Ange, c'eſt fort témérairement qu'il aſſure, que nul Ange n'a la puiſſance de remuer réellement le moindre corps.

Cela me fait ſouvenir, que l'on peut tourner contre lui-même ce qu'il dit ſur ce ſujet dans ſa VI Méditation, article VI. *Pour juger de l'efficace des créatures, il faut rentrer en ſoi-même, & conſulter leurs idées : & ſi l'on peut découvrir, dans leurs idées, quelque force ou quelque vertu, il faut la leur attribuer : car il faut attribuer aux êtres ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans les idées qui les repréſentent. Voilà le principe ſur lequel tu dois examiner les objets qui t'environnent. Voilà le principe qui doit régler les jugements de ton eſprit.* Car comment a-t-il pu examiner, par ce principe, ce qu'il dit des Anges, & comment ce principe a-t-il pu régler les jugements qu'il en a fait ? A-t-il conſulté l'idée des Anges, lui qui ſoutient, que lui ni perſonne n'en a d'idée ? A-t-il pu découvrir, dans cette idée qu'il n'a point, ſi quelque force ou quelque puiſſance y eſt ou n'y eſt pas clairement enfermée, lui qui dit encore, qu'il ne connoît point clairement ce que c'eſt que puiſſance, parce que Dieu ne nous en a point donné d'idée claire & diſtincte ? N'eſt-ce donc pas à peu près comme ſi un aveugle nous venoit dire, que les couleurs des tableaux de Rubens ſont plus belles & plus vives que celles des tableaux de Pouſſin, & qu'il l'a découvert en regardant fort attentivement les uns & les autres.

CHAPITRE SECOND.

Que, quand les Anges n'auroient aucun pouvoir réel de remuer les corps, il ne s'ensuivroit pas, que Dieu n'a point eu de volontés particulieres dans les Miracles de l'Ancienne Loi, qui se sont faits par leur ministere.

JE viens de faire voir, ce me semble, bien clairement, qu'il n'y a rien de solide dans le fondement que l'Auteur a pris, pour montrer que les miracles fréquents de l'Ancienne Loi ne marquent nullement, que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres. Car c'est en supposant, comme nous avons vu, que les Anges n'ont aucune puissance réelle d'agir sur les corps, & que même Dieu ne leur a pu donner cette puissance. Or je pense avoir prouvé, dans le Chapitre précédent, que cela se dit gratuitement, sans qu'on le puisse appuyer d'aucune raison convainquante. D'où il s'ensuit, qu'on ne pourroit croire ce qu'il en dit sans agir contre ses principes, puisqu'il nous fait dire par la Sagesse éternelle, dans la VIII Méditation, article XVII. *Ne crois, mon fils, que ce que tu connois clairement, & ne quitte jamais les sentiments communs pour quelques raisons vraisemblables.*

Mais, quand on lui accorderoit que les Anges n'ont aucun pouvoir réel de remuer les corps, & qu'ils ne le font que par leurs desirs, ensuite desquels Dieu les remue, ce seroit une illusion de croire, que, pourvu qu'on puisse montrer que les miracles de l'Ancienne Loi se sont faits par le ministere des Anges, on aura droit d'en conclure, que Dieu n'y aura point agi par des volontés particulieres. Il ne le fait qu'en supposant tacitement, ce qui est très-faux dans ses principes mêmes, que toute cause qui n'agit point réellement, mais seulement par ses desirs, est ce qu'il appelle une cause occasionnelle, qui détermine les volontés générales de Dieu, à des effets particuliers, que Dieu ne veut point par des volontés particulieres. Or les Anges (ajoute-t-il, quoique sans preuve) n'ont agi dans les miracles de l'Ancienne Loi que par leurs desirs. Ils ont donc été les causes occasionnelles, qui ont déterminé les volontés générales de Dieu à faire ces miracles; & ainsi Dieu n'a point voulu ces miracles par des volontés particulieres: & par conséquent, les miracles fréquents de l'Ancienne

Loi, ne marquent nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres. VII. Cl. N°. VII.

Il ne niera point que ce ne soit, là son raisonnement. Or quand on laisseroit passer la mineure, dont j'ai assez parlé dans le Chapitre précédent, je soutiens, comme je l'ai déja dit, que la majeure est fausse & insoutenable, dans ses principes mêmes.

Je n'en veux point d'autres preuves que ce qu'il dit dans le second Discours de son Traité, Art. 6, pour montrer que ce n'est point en nous, mais seulement en Jesus Christ, en qui se peut rencontrer la cause occasionnelle de la Grace. *Comme il est certain*, dit-il, *que la Grace n'est pas accordée à tous ceux qui la souhaitent, ni aussi-tôt qu'ils la souhaitent, & qu'elle est souvent donnée à ceux qui ne la demandent pas, il s'ensuit, que même nos desirs, ne sont point les causes occasionnelles de la Grace. Car ces sortes de causes* ONT TOUJOURS *&* TRÈS-PROMPTEMENT *leur effet, & sans elles l'effet ne se produit jamais.*

Il est donc clair, que, selon lui, il ne suffit pas, à l'égard des créatures intelligentes, qu'elles ne produisent pas réellement leur effet, mais que ce soit Dieu qui le produise ensuite de leur volonté: que cela, dis-je, ne suffit pas, afin qu'elles soient des causes occasionnelles de ces effets dans le sens de l'Auteur du Systême; c'est-à-dire, des causes qui déterminent les volontés générales de Dieu à des effets particuliers, que Dieu ne veut point par des volontés particulieres; mais qu'il faut, de plus, *qu'elles aient toujours leur effet, & très-promptement, & que, sans elles, l'effet ne se produise jamais.*

Mais il faut remarquer qu'il ne s'agit pas simplement du nom de *cause occasionnelle*: car il est sans doute qu'on le pourroit donner à toute cause qui ne produit pas réellement son effet; mais seulement par ses desirs: & la contestation qu'on pourroit faire là-dessus, ne pourroit être qu'une dispute de mot de nulle importance. Ce n'est donc point de quoi il s'agit: mais il s'agit uniquement de ce qu'il attribue à ces causes, qu'il appelle occasionnelles, & de ce qu'il y considere principalement, qui est, comme il dit, *d'épargner à Dieu des volontés particulieres;* en ce qu'il suppose, que le propre de ces causes occasionnelles est, de déterminer les volontés générales de Dieu, à des effets particuliers, que Dieu ne veut point par des volontés particulieres. Or il a bien vu qu'afin que cela fût, il falloit trois choses.

La premiere est; que Dieu se fût engagé à faire toujours réellement ce que la cause occasionnelle desireroit qui se fît. Car si Dieu ne le faisoit que quelquefois; & que quelquefois il ne le fît pas, il faudroit nécessairement attribuer à des volontés particulieres de Dieu,

VII. Cl. N°. VII. cette différente maniere d'agir dans les mêmes circonstances de la part de la cause occasionnelle. Et c'est ce qui lui a fait dire, que ces sortes de causes, qui doivent *épargner à Dieu des volontés particulieres*, ne sont que celles *qui ont toujours & très-promptement leur effet.*

La seconde est; que les effets de ces causes occasionnelles ne se fassent point sans elles. Car étant établies pour épargner à Dieu des volontés particulieres à l'égard de ces effets, elles n'auroient pas cette fin, si ces effets se produisoient sans elles; puisqu'alors il faudroit bien que Dieu les eût produits par des volontés particulieres. Et c'est aussi ce qui lui a fait ajouter, pour une autre condition de ces causes occasionnelles, *que, sans elles, l'effet ne se produise jamais.*

La troisieme est; que Dieu ne détermine pas la cause occasionnelle à mettre la condition ensuite de laquelle l'effet se produit. Car alors, la cause occasionnelle ne pourroit *épargner à Dieu des volontés particulieres*, puisqu'il faudroit qu'il en eût eu une à l'égard de cet effet, qui l'auroit porté à y déterminer la cause occasionnelle.

Un exemple nous le fera mieux entendre. Selon l'Auteur du Systême, quand les hommes, ordinairement, parlent ou écrivent, quoique ce soit Dieu, qui, comme cause réelle, forme leurs paroles & les caracteres de leur écriture, il n'a point en cela de volontés particulieres, parce qu'il n'y agit que par des volontés générales, qui sont déterminées par les volontés des hommes. Mais il n'oseroit dire qu'il en soit de même à l'égard de ce qu'ont dit les Prophetes, & de ce que les Auteurs canoniques ont écrit : car il avouera, sans doute, que se seroit une impiété, de prétendre que Dieu n'a point agi en cela par des volontés particulieres, mais seulement par une volonté générale, que la volonté humaine de ces Prophetes & de ces Auteurs divins auroient déterminée à former les paroles qu'ils prononçoient, ou les caracteres des livres qu'ils écrivoient. Ce seroit une hérésie expressément condamnée par la parole de Dieu, puisque S. Pierre assure : *Que ce n'a point été par la volonté des hommes que les Prophéties ont été anciennement apportées, mais que ç'a été par le mouvement du S. Esprit que les hommes de Dieu ont parlé.* Ce n'est pas qu'ils n'aient parlé ou écrit, parce qu'ils ont voulu parler ou écrire : car il est bien certain qu'ils n'ont pas agi en cela dans une aliénation d'esprit, comme les Prophetesses fanatiques des Montanistes. S. Luc témoigne, de lui-même, que plusieurs ayant entrepris d'écrire les actions de notre Seigneur, il lui a semblé qu'il le devoit faire aussi : *Visum est & mihi.* D'où vient donc que nous sommes obligés de croire que son Evangile, non plus que les autres Ecritures Canoniques, n'a point été écrit par une volonté humaine, *voluntate*

luntate humanâ? C'eſt parce que c'étoit Dieu qui avoit formé en lui cette volonté, ſelon la remarque de S. Ambroiſe ſur ces paroles; *vi-* *ſum eſt & mihi. Quand ce ſaint Evangéliſte dit : J'ai auſſi formé le deſſein de vous écrire ce qui s'eſt paſſé parmi nous, il pouvoit ajouter, que ce n'étoit pas lui ſeul qui avoit formé ce deſſein : car il n'a pas été formé ſeulement, pouvoit-il dire, par une volonté humaine, mais ſelon qu'il a plu à celui qui parle en moi.* NON *enim voluntate tantùm humana viſum eſt, ſed ſicut placuit ei qui in me loquitur Chriſtus.* VII. Cl. N°. VII.

Il eſt donc clair, que, ſelon les maximes du Syſtême, afin que l'on pût dire que Dieu n'a point agi par des volontés particulieres, il ne ſuffiroit pas qu'il eût fait une choſe enſuite de ma volonté, ſi c'étoit lui-même qui eût formé en moi cette volonté par l'efficace de ſon eſprit & de ſa grace. Et ainſi il eſt indubitable, que ce doit être une troiſieme condition des cauſes occaſionnelles, qui doivent épargner à Dieu des volontés particulieres, que Dieu ne détermine pas la cauſe occaſionnelle, à mettre l'occaſion enſuite de laquelle l'effet ſe produit. Il ne l'avoit pas tant marquée dans les premieres éditions de ſon Traité; mais il l'a fait depuis dans ſes *Méditations Chrétiennes*, & dans des *Additions* à divers endroits de ſon Traité, qui ne ſont que dans la derniere édition de Rotterdam de 1684.

Il parle fort au long des cauſes occaſionnelles dans ſa VIII Méditation. Il dit dans l'art. 27, *que Dieu ne communique ſa puiſſance aux créatures, qu'en les établiſſant, par des loix générales, cauſes occaſionnelles pour produire certains effets.* Ce qui eſt très-faux, comme je l'ai fait voir dans le Chapitre précédent. Il dit dans le XXVIII : *que Dieu a communiqué cette ſorte de puiſſance aux Anges, à qui il a ſoumis le monde préſent, & à Jeſus Chriſt, comme homme, à qui il a donné toute puiſſance dans le ciel & dans la terre.* Et enfin, il marque en ces termes, dans le 29 article, cette troiſieme condition des cauſes occaſionnelles. *Ne t'imagines pas que mon Pere* (c'eſt Jeſus Chriſt qu'il fait parler) *par des volontés particulieres, détermine toutes mes volontés ni celles des Anges.* Et pourquoi ne faut-il pas s'imaginer cela? Ce qui ſuit fait bien entendre, que c'eſt parce que cela ne s'accorderoit pas avec ce que ces cauſes occaſionnelles ont, ſelon lui, de plus eſſentiel, qui eſt, de déterminer les volontés générales de Dieu, & par-là lui épargner des volontés particulieres. *J'ai reçu comme homme toute puiſſance dans le ciel & ſur la terre : & par conſéquent j'ai* (a) *la liberté de*

(a) *Il faut remarquer qu'il met tellement* la liberté *dans une indifférence oppoſée à une détermination efficace par une grace invincible, qu'il veut que la* noninvincibilité (*c'eſt le mot dont il ſe ſert*) *ſoit de l'eſſence de la liberté.*

VII. Cl. N°. VII. *choisir les matériaux qui me sont propres, & d'exécuter*, COMME IL ME PLAÎT, *l'ouvrage que Dieu m'a donné à faire.* Je ne fais point ici remarquer combien ces paroles sont contraires à l'Evangile, où Jesus Christ dit si souvent, qu'il n'est pas venu dans le monde pour faire sa volonté, mais pour faire celle de son Pere. Ce n'est pas ici le lieu d'en parler. Je n'y examine que cette conséquence, dont on ne voit pas d'abord la nécessité : *J'ai reçu, comme homme, toute puissance dans le ciel & sur la terre. Donc ce n'est pas la volonté divine qui doit déterminer ma volonté humaine, en ce que je fais pour la construction de mon Eglise*; *mais je dois avoir, comme homme, toute liberté de choisir qui il me plaît, pour en faire les pierres vivantes.* Que l'on cherche tant que l'on voudra, on ne trouvera point d'autre liaison de cet antécédent avec ce conséquent, que celle-ci : Jesus Christ n'a reçu, comme homme, toute puissance dans le ciel & sur la terre, qu'en ce que Dieu l'a établi la cause occasionnelle de la Grace, afin de ne la donner que comme une cause universelle, par des volontés générales, & non par des volontés particulieres. Or si Dieu déterminoit la volonté humaine de Jesus Christ, à choisir l'un plutôt que l'autre pour lui procurer une telle grace, ce choix feroit l'effet d'une volonté particuliere de Dieu, & non seulement de celle de Jesus Christ. Afin donc que l'ame de Jesus Christ puisse faire que Dieu n'ait point, sur cela, de volonté particuliere, il est nécessaire que la volonté de Dieu ne détermine point la volonté humaine de Jesus Christ, à desirer que la Grace soit donnée à l'un plutôt qu'à l'autre.

Cela nous fait voir ce qu'on doit entendre par ces paroles d'une addition à l'article 12. du II Discours de son Traité : *Jesus Christ, selon son humanité, a reçu toute puissance dans le ciel & sur la terre; parce que toutes ses prieres ou ses desirs, qui certainement sont en son pouvoir (car autrement il n'auroit aucun pouvoir) sont exécutés en conséquence de ce qu'il est la cause occasionnelle de la Grace.* On ne peut douter, après ce que j'ai rapporté de la VIII Méditation, que ces paroles : *Tous les desirs de l'ame de Jesus Christ sont certainement en son pouvoir*, ne signifient : que l'ame de Jesus Christ n'est point déterminée par le Verbe divin, auquel elle est personnellement unie, à former ses desirs & ses prieres ; mais qu'elle les forme comme il lui plaît. Et que ce qu'il ajoute : *car autrement elle n'auroit aucun pouvoir*, ne se doive entendre du *pouvoir* qu'il attribue à ses causes occasionnelles, *d'épargner à Dieu des volontés particulieres* pour de certains effets ; étant certain que ces causes n'auroient point ce pouvoir, d'épargner à Dieu des volontés particulieres, si leurs desirs, ensuite desquels Dieu agit, dépen-

doient de Dieu, & que ce fût Dieu qui les formât en elles. Mais si on l'entendoit généralement de tout pouvoir, rien ne seroit si faux, comme on le peut voir par l'exemple des Prophetes & des Ecrivains Canoniques, dont j'ai déja parlé. Car peut-on dire qu'ils n'ont eu aucun pouvoir de parler de la part de Dieu, ou d'écrire les Livres Sacrés; parce que c'est Dieu qui les a déterminés efficacément, par son esprit, non seulement à vouloir parler & à vouloir écrire en général, mais à vouloir dire tout ce qu'ils ont dit de la part de Dieu, & à écrire tout ce qu'ils ont écrit. VII. Cl. N°. VII.

Je me suis un peu étendu à expliquer ces trois conditions des causes occasionnelles, parce que cela est absolument nécessaire, pour bien juger si ce que dit l'Ecriture, de la part qu'ont eu les Anges dans les miracles de l'Ancienne Loi, & de celle qu'a Jesus Christ, selon son humanité, dans la distribution des graces & de la formation de son corps mystique, donne lieu à l'Auteur du Systême de conclure; que les Anges ont épargné à Dieu des volontés particulieres à l'égard de ces miracles, & que l'ame de Jesus Christ les lui épargne aussi à l'égard de la distribution de la Grace, & du choix des matériaux qui doivent composer le Temple éternel, qu'il bâtit à la gloire de son Pere.

Mais réservant au III Livre à parler de ce qui regarde Jesus Christ, je n'ai à examiner ici que ce qu'il dit des Anges, & à montrer, que tout ce qu'il allegue de l'Ecriture sur ce sujet, ne prouve nullement ce qu'il prétend; *que Dieu n'a point agi par des volontés particulieres dans les miracles de l'Ancienne Loi.*

Tout ce qu'il rapporte de l'Ecriture touchant les Anges, est: *Que Dieu, selon S. Paul, dans l'Epitre aux Hébreux, a soumis aux Anges le monde présent; & que cela ne pourroit être, s'ils n'avoient puissance sur rien.*

Que, selon le même Apôtre, dans l'Epitre aux Ephésiens, les Démons exercent leur pouvoir sur les infideles, & qu'ils sont les Princes du monde. Et si cela est, les Anges n'auront-ils aucun pouvoir?

Que les Anges sont envoyés de Dieu pour défendre ceux qui doivent être les héritiers du salut: foible salut (a), *si Dieu ne leur a communiqué sa puissance*; c'est-à-dire, *quelque puissance*; car il est bien certain que Dieu ne leur a pas communiqué sa toute-puissance.

J'avoue toutes ces conséquences, hors celle qu'il ajoute au dernier

(a) *Il ne devoit pas dire* foible salut; *mais* foible assistance, *ou* foible protection: *car ce n'est point des Anges, mais de la Grace toute-puissante de Dieu, que dépend la certitude infaillible du salut des élus.*

VII. Cl. N°. VII. passage, qui est; *que la mission des Anges seroit inutile, si Dieu n'avoit établi une loi générale, dont l'efficace est déterminée selon leurs desirs.* D'où il prétend conclure: Que Dieu n'a point de volontés particulieres à l'égard de toutes les choses qu'il a donné aux Anges pouvoir de faire: car c'est ce qu'il prétend prouver dans ce nouvel Eclaircissement; *que les miracles de l'Ancien Testament, s'étant faits par le ministere des Anges, ils ne marquent nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres.*

Or il n'y a rien qu'on ne puisse s'imaginer avoir trouvé dans l'Ecriture, si l'on peut raisonnablement prétendre avoir trouvé cela dans les passages qu'il en cite touchant les Anges. Car, selon lui-même, ils ne montrent directement autre chose, sinon, *que les Anges ont quelque puissance*: d'où on ne peut tirer la derniere conclusion que je lui conteste, qu'en raisonnant en cette maniere.

Les Anges ont quelque puissance, comme il paroît par divers passages de l'Ecriture.

Or ils n'auroient aucune puissance, si Dieu avoit des volontés particulieres à l'égard des choses qui se font par leur ministere.

Donc les miracles fréquents de l'Ancien Testament, s'étant faits par le ministere des Anges, Dieu n'a point eu sur cela de volontés particulieres.

En attendant que l'Auteur nous prouve cette seconde proposition, qui n'a aucune apparence de vérité, voici quelques arguments semblables au sien, qui, étant visiblement faux, lui doivent faire juger que le sien le doit être aussi.

Jesus Christ dit dans l'Evangile: *J'ai la puissance de quitter mon ame, & j'ai la puissance de la reprendre.* Or Jesus Christ n'auroit eu en cela aucune puissance, si Dieu avoit eu sur cela des volontés particulieres. Donc Dieu n'a point eu de volontés particulieres à l'égard de la mort & de la résurrection de Jesus Christ. Ce qu'on ne peut dire sans démentir l'Ecriture, qui nous enseigne en tant de lieux, que Jesus Christ est mort pour obéir à son Pere, & que le Pere a livré son Fils à la mort, & qu'il l'a ressuscité

Puis donc que la puissance que Jesus Christ a eue de quitter & de reprendre son ame, n'empêche pas que Dieu n'ait voulu sa mort & sa résurrection, par des volontés particulieres, pourquoi la puissance qu'ont les Anges, à l'égard de certains effets, de quelque nature qu'elle soit, fera-t-elle une preuve que Dieu n'a point de volonté particuliere à l'égard de ces effets?

Voici encore une autre exemple qui prouve la même chose.

Dieu a donné aux Apôtres la puiſſance de prêcher l'Evangile par toute la terre. Or, en raiſonnant ſelon les maximes de l'Auteur du Syſtême, on doit dire, que cette puiſſance auroit été nulle, ſi Dieu avoit eu ſur cela des volontés particulieres. Donc Dieu n'a point eu de volontés particulieres à l'égard de la prédication de l'Evangile, dans les divers pays du monde: ce que l'Ecriture fait voir être faux, puiſqu'elle nous apprend, que S. Paul, voulant prêcher en quelques pays, l'eſprit de Dieu l'en empêcha, & le détermina à prêcher en d'autres: ce qui marque que Dieu a eu des volontés particulieres, pour faire prêcher l'Evangile où il lui a plu. VII. Cl. N°. VII.

Pourquoi donc n'en pourra-t-il pas être de même de la puiſſance des Anges, quelle qu'elle ſoit, & par quelle raiſon nous voudra-t-on faire croire, qu'on ne ſauroit dire, qu'ils aient quelque puiſſance à l'égard de quelques effets, qu'on ne croie en même temps, que Dieu n'a point de volontés particulieres à l'égard de ces effets là?

On ne ſauroit ſe le perſuader que par une fauſſe diviſion, qui eſt une grande ſource de ſophiſmes : car il faudra dire, que la puiſſance qu'ont les Anges, qui leur a fait avoir part aux miracles de l'Ancienne Loi, n'a pu être que de deux ſortes : ou réelle, comme eſt celle qu'ont les natures intelligentes, de former les actes libres de leur volonté; ou *occaſionnelle*, dans le ſens que l'Auteur du Syſtême prend ce mot, comme eſt celle par laquelle un homme remue ſon bras; ce qu'il ne fait, à ce qu'il prétend, que par ſa volonté, enſuite de laquelle Dieu le remue pour lui. Or c'eſt à ces cauſes occaſionnelles qu'il attribue l'avantage d'épargner à Dieu des volontés particulieres; mais il faut pour cela qu'elles aient trois conditions, comme je l'ai fait voir plus haut : la premiere, que les effets pour leſquels ces cauſes ſont établies, ſe faſſent toujours & très-promptement: la ſeconde que ces effets ne ſe faſſent point ſans elles : la troiſieme, que, ſi ce ſont des natures intelligentes, Dieu ne détermine point leur volonté à former les deſirs enſuite deſquels ces effets ſe font.

Or je ſoutiens que cette diviſion eſt fauſſe & imparfaite : car j'ai déja fait voir pluſieurs fois, qu'il y a des puiſſances non réelles, qui ne ſont point occaſionnelles, au ſens qu'il prend ce mot. Un pécheur, par exemple, qui commence à être touché de Dieu, peut obtenir, par ſes prieres, la grace d'une parfaite converſion. Mais parce que tous les pécheurs qui demandent cette grace, ne l'obtiennent pas toujours, ni auſſi-tôt qu'ils la demandent, il en conclut lui-même, que n'y ayant que Dieu qui ſoit la cauſe réelle de la Grace, ils n'en ſont pas même les cauſes occaſionnelles; parce qu'il faudroit pour

VII. Cl. cela, que ces prieres des pécheurs eussent les trois conditions dont
N°. VII. je viens de parler: & par conséquent, quand il auroit prouvé que la puissance des Anges n'est point réelle à l'égard de ce qu'ils font sur les corps (ce qu'il n'a nullement prouvé) il faudroit encore qu'il eût fait voir, ou par l'Ecriture, ou par la Tradition, ou par la raison, qu'elle eût les trois conditions que je viens de dire : ce qu'on est bien assuré qu'il ne sauroit jamais faire. Je pourrois en demeurer là, & l'attendre à la preuve; car c'est à celui qui avance des sentiments contraires à ceux de tous les Théologiens à les prouver. J'entreprends néanmoins de montrer, dans le Chapitre suivant, que, non seulement il n'y a rien dans l'Ecriture & dans la Tradition qui favorise ce paradoxe; mais que l'Ecriture & la Tradition y sont entiérement opposées. Pour ce qui est de la raison, on peut assez voir, par ce que j'ai dit jusques ici, qu'il n'y sauroit trouver aucun appui

---

CHAPITRE TROISIEME

Que les passages de l'Ecriture touchant les Anges, que rapporte l'Auteur du Systême, ne prouvent nullement que Dieu n'a point eu de volontés particulieres à l'égard des fréquents miracles de l'Ancienne Loi, & qu'ils prouvent tout le contraire, aussi-bien que les SS. Peres.

Il nous reste à prouver, par l'Ecriture & par les Peres, que, de quelque nature que soit la puissance qu'ont les Anges d'agir sur les corps, elle ne peut être propre à épargner à Dieu des volontés particulieres; parce qu'il faudroit pour cela qu'elle eût trois conditions. La premiere; que Dieu se fût engagé, par une loi générale, à faire toujours ce que les Anges desireroient à l'égard des effets qu'il a mis en leur puissance. La seconde; que ces effets ne se fissent jamais que par les Anges. La troisieme; que Dieu ne déterminât pas les volontés des Anges à former les desirs ensuite desquels Dieu se feroit obligé à produire ces effets. Car si quelqu'une de ces trois conditions manque, & principalement la premiere ou la derniere, il faudra nécessairement admettre en Dieu des volontés particulieres, à l'égard de ces effets là, comme je l'ai prouvé dans le Chapitre précédent.

Je commencerai par les mauvais Anges. Ils n'ont pas seulement

puissance sur les infideles ; ils en ont aussi pour tenter les fideles. On n'en peut douter après ce que l'Evangile nous apprend, que le Diable a eu l'audace de se servir de cette puissance pour tenter Jesus Christ même ; & après l'avis que nous donne S. Paul, *que nous avons à combattre, non contre des hommes de chair & de sang, mais contre les Principautés, contre les Princes du monde*; c'est-à-dire, *de ce siecle ténébreux*; *contre les esprits de malice répandus dans l'air*, & ce que nous dit S. Pierre : *soyez sobres & veillez*; *car le démon, notre ennemi, tourne autour de nous comme un lion rugissant, cherchant qui il pourra dévorer. Résistez lui donc, en demeurant fermes dans la foi.* VII. Cl. N°. VII.

Or je ne crois pas qu'il y ait personne qui osât soutenir, que Dieu se soit obligé, par une loi générale, à faire tous les ravages dans notre imagination & dans nos sens, que les démons voudroient qui s'y fissent pour nous tenter. Car, si cela étoit, comme leur malice & la passion qu'ils ont de nous perdre est extrême, il n'y a point de fidele qui ne fût aussi tenté que l'a été S. Antoine.

Il faut donc nécessairement reconnoître, comme tous les Chrétiens ont fait jusques ici, que Dieu met les bornes qu'il lui plaît, & quand il lui plaît, à cette puissance qu'ont les démons, de tenter les hommes. Ils le font en diverses manieres : mais ils ont toujours besoin, à l'égard de toutes, d'une permission particuliere de Dieu.

Ils le font par des suggestions malignes ; comme ils l'ont fait à l'égard de nos premiers Peres. Mais S. Augustin remarque, que Dieu ne permit au démon de tenter la femme que par le serpent, ni l'homme que par la femme. *Non est permissus tentare feminam nisi per serpentem, nec virum nisi per feminam.* D'où il conclut généralement : que le Diable a toujours la volonté de nous tenter ; mais qu'il n'est pas dans sa puissance de le faire quand il lui plaît, ni comment il lui plaît : *tentandi voluntatem habet Diabolus, in potestate autem nec ut faciat habet, nec quomodo faciat* : & qu'ainsi, ce premier tentateur ne tenta les premiers hommes qu'autant que Dieu le lui permit, & en la maniere qu'il le lui permit : *quia permissus est ergò, tentavit* ; & *quomodò permissus est ita tentavit.* *De Gen. ad Litt. Lib. 11. c. 27.*

Ils tentent encore par les calamités qu'ils causent aux gens de bien ; comme ils firent à Job, pour les porter à murmurer contre Dieu. Mais ce saint homme savoit fort bien, dit le même Pere, que, quelque puissance qu'eût le Diable, de troubler les éléments, il ne faisoit rien en cela contre les serviteurs de Dieu, qu'autant que Dieu le vouloit & le permettoit. *Sciebat Job, Diabolum, etiam quod facere de istis* *In Psal. 77. n. 22.*

VII. Cl. N°. VII. *elementis poterat, non tamen servo Dei nisi ejus Domino volente ac permittente fuisse facturum.*

Ils nous tentent encore, selon le même S. Augustin, en nous envoyant des maladies : & il n'est pas éloigné de croire, que c'étoit à cause d'une douleur corporelle très-véhémente que S. Paul dit, *qu'il y avoit un Ange de Satan, qui lui donnoit des soufflets. De peur*, dit ce Saint, *qu'il ne s'élevât comme un jeune homme, il étoit souffletté comme un enfan. Et par qui ? Par un Ange de Satan. Et comment cela? C'est, que l'on dit, qu'il étoit tourmenté par une violente douleur corporelle : car souvent les douleurs du corps nous sont envoyées par les mauvais Anges ; mais ils ne le peuvent faire qu'autant que Dieu le leur permet : Sed hoc non possunt nisi permissi.* In Psal. 130. n. 7.

Il est donc indubitable, que Dieu permet quelquefois aux démons de nous tenter, & que d'autrefois, ils ne leur permet pas. D'où il s'ensuit qu'il faut qu'il ait en cela des volontés particulieres. Car afin qu'il n'en eût point, il faudroit qu'il eût établi une loi générale, dont l'efficace fût déterminée selon les desirs des démons, & que ces desirs, dans le ressort de leur puissance, pour parler ainsi, fussent toujours exécutés.

La fausseté de cette prétention paroît encore davantage par ce qui est dit dans l'Exode, des Magiciens de Pharaon. Les démons, par la vertu desquels ces Magiciens agissoient, avoient sans doute la puissance de contrefaire les miracles de Moyse; car ils en ont contrefait : & c'est une maxime certaine, que la conséquence est bonne, de l'acte à la puissance. Cependant, après avoir transformé leurs verges en serpent, avoir changé l'eau en sang, & produit des grenouilles, quelque desir qu'ils eussent de changer en moucherons la poussiere de la terre, comme avoit fait Moyse, ils n'en purent venir à bout. Ce n'est pas que cela fût plus difficile en soi que ce qu'ils avoient fait auparavant ; mais c'est que Dieu, agissant par des volontés particulieres, leur a permis de faire l'un, & ne leur a pas permis de faire l'autre.

S. Augustin tire la même conséquence de cet endroit de l'Exode, dans le livre 3 de la Trinité ch. 7. *C'est une chose merveilleuse*, dit-il, *que les Magiciens de Pharaon ayant pu faire des serpents, n'aient pu faire des moucherons. Ce qui nous fait entendre, que, même les Anges rebelles, dont les arts magiques tirent tout leur pouvoir, ne peuvent rien faire, qu'autant que Dieu leur en donne de puissance ; soit pour tromper les trompeurs mêmes, tels qu'étoient les Egyptiens & ces Magiciens, qui se vouloient faire admirer par les tromperies de ces esprits séducteurs, ou pour avertir les fideles de ne point desirer, comme une grande chose,* de

de pouvoir faire de tels prodiges, *ou pour éprouver & faire connoître* VII. Cl.
la patience des justes, & par conséquent pour des fins particulieres & N°. VII.
différentes : ce qui marque, selon l'Auteur même, des volontés particulieres.

Ce Saint ajoute un peu après : *Ce qu'ont fait ces Magiciens ne nous doit pas faire croire, que les créatures visibles & corporelles soient assujetties à la volonté des mauvais Anges, pour en faire ce qu'ils veulent*; *mais que c'est plutôt à Dieu qu'elles sont assujetties, parce que c'est Dieu éternel & immuable, qui fait que ces Anges peuvent ce qu'il veut, selon le jugement qu'il en porte dans son trône sublime & spirituel.*

Il répete la même chose dans le Chapitre IX. *C'est par la puissance de Dieu qu'il arrive que les Anges révoltés, qui pourroient faire beaucoup de choses, si Dieu le leur permettoit, ne le peuvent faire, parce qu'il ne le leur permet pas. Car toute la raison qu'on peut donner de ce que les Magiciens de Pharaon ne purent faire de très-petits moucherons, après avoir fait des grenouilles & des serpents, c'est qu'ils en furent empêchés par une puissance plus grande*; *savoir, par le S. Esprit, comme ces Magiciens le reconnurent en disant*; *qu'ils voyoient en cela le doigt de Dieu.*

Il enseigne encore plus généralement, au même endroit, que les démons ne peuvent rien faire, quelque malice qu'ils aient, des choses mêmes qu'ils peuvent par leur nature, qu'autant que Dieu le leur permet par un juste jugement. Car après avoir parlé de diverses manieres, dont les Anges peuvent faire des prodiges : *mais*, ajoute-t-il, *ni les bons mêmes ne font rien de semblable, qu'autant que Dieu le leur commande, ni les démons, que leur injustice porteroit assez à en faire, qu'autant que Dieu le permet par un juste jugement*; *soit pour les punir eux-mêmes, soit pour procurer aux hommes ou des châtiments, s'ils sont méchants, ou des récompenses, s'ils sont bons.*

Il n'a donc jamais douté que les démons n'eussent besoin d'une permission de Dieu, qu'il ne leur donne que quand il lui plaît, pour faire dans le monde les choses mêmes qu'ils peuvent par leur nature : mais ce qu'il trouve d'impossible à l'homme, à moins que Dieu ne le lui fasse connoître par un don particulier, est, de savoir *quelles sont les choses que ces Anges peuvent faire par leur nature, & que Dieu ne leur permet pas de faire*; *& quelles sont celles qu'ils ne sauroient pas faire, parce qu'ils n'en ont pas naturellement le pouvoir. Car nous savons*, dit-il, *qu'un homme peut marcher, quoiqu'il ne le puisse si on ne lui permet pas de le faire*; *comme si on le tient lié* : *mais qu'il ne peut*

VII. Cl. N°. VII. *voler, quelque permiſſion qu'on lui en donnât. Ainſi ces eſprits rebelles peuvent faire de certaines choſes, ſi les Anges, qui ſont plus puiſſants qu'eux, le permettent ſelon le commandement de Dieu*: Ex imperio Dei. *Mais il y en a d'autres qu'ils ne peuvent faire, quand ces Anges le leur permettroient; parce que c'eſt Dieu qui ne le leur permet pas, en ce que, créant leur nature, il ne lui a pas donné ce pouvoir: comme d'autre part, il arrive* souvent, *qu'il ſe ſert du miniſtere de ſes Anges, pour empêcher que les démons ne faſſent les choſes mêmes qu'il leur a donné pouvoir de faire.* Qui etiam per Angelos ſuos, & illa plerumque non permittit, quæ conceſſit ut poſſint.

Peut-il y avoir rien de plus oppoſé à l'Auteur du Syſtême? Il prétend que les démons n'auroient aucune puiſſance, ſi Dieu ne les avoit établis cauſes occaſionnelles pour déterminer ſes volontés générales, à faire *toujours*, ſelon leurs deſirs, ce qu'il a mis en leur puiſſance. Et ce grand Saint ſoutient, au contraire, trois ou quatre choſes comme indubitables parmi les Chrétiens.

1°. Qu'il y a des choſes, entre leſquelles il en met de prodigieuſes, que les démons ont pouvoir de faire, par une puiſſance qu'ils ont reçue dans leur création; & d'autres qu'ils ne peuvent faire, parce qu'elles ſont au deſſus de leur pouvoir naturel.

2°. Qu'à l'égard des choſes mêmes qui ne ſont point au deſſus de leur pouvoir, ils ne les peuvent faire que quand Dieu le leur permet.

3°. Que ce n'eſt pas ſeulement quelquefois, extraordinairement, & comme par une eſpece de miracle; mais *ſouvent*, plerumque, que Dieu ne permet point aux démons de faire les choſes mêmes qu'il leur a donné pouvoir de faire: *qui & illa plerumque non permittit quæ conceſſit ut poſſint.*

4°. Que Dieu ſe ſert du miniſtere des bons Anges, pour empêcher les démons de faire ce qui, d'ailleurs, eſt en leur puiſſance: mais que c'eſt en commandant aux bons Anges, qui n'agiſſent en tout cela que ſelon les commandements de Dieu, & les ordres qu'il leur donne: *ex imperio Dei.*

Et c'eſt ce qui me donne ſujet de paſſer des mauvais Anges aux bons Anges, que l'Auteur du Syſtême prétend avoir été tellement les cauſes occaſionnelles des fréquents miracles de l'Ancienne Loi, que Dieu n'a point eu, à l'égard de ces miracles, de volontés particulieres. Mais comme j'ai beaucoup de choſes à en dire, j'ai cru le devoir réſerver pour le Chapitre ſuivant.

VII. Cl.
N°. VII.

CHAPITRE QUATRIEME

Que, selon l'Ecriture & les Peres, les Anges n'agissant dans les choses miraculeuses, qui se font par leur ministere, qu'en suivant les ordres de Dieu, ils ne peuvent avoir épargné à Dieu des volontés particulieres.

ON doit déja être persuadé de la fausseté de cette prétention, que les miracles de l'Ancienne Loi s'étant faits par le ministere des Anges, ils ne marquent nullement que Dieu ait agi par des volontés particulieres. Car l'Auteur du Systême ne peut nier, qu'il ne faille que Dieu ait eu des volontés particulieres à l'égard de ces miracles, s'ils ne se font faits par le ministere des Anges, qu'ensuite de ses ordres & de ses commandements. Or nous avons déja vu, que S. Augustin enseigne généralement, en parlant des choses prodigieuses, qui se peuvent faire par les bons Anges, qu'ils ne les font que quand Dieu le leur commande.

Il déclare la même chose dans le Livre VIII de la Genese à la lettre, pitre XXIV. Toute la créature corporelle, dit-il, est soumise à ces esprits sublimes, qui jouissent de Dieu, en s'abymant dans la vue de sa grandeur infinie, & qui trouvent leur bonheur à exécuter ses ordres .... en faisant toujours ce que leur commande celui à qui toutes choses sont soumises". Ainsi, en ce que les Anges font sur les corps, que l'ordre de Dieu a voulu qui leur fussent soumis, ce n'est pas Dieu qui obéit aux Anges, comme l'Auteur du Systême nous le voudroit faire croire; mais ce sont les Anges qui obéissent à Dieu.

" C'est pourquoi, ajoute ce Saint, ces bienheureux esprits voient en Dieu la vérité immuable; & c'est sur cela qu'ils reglent leurs volontés. Dieu leur fait part sans cesse, d'une maniere qui n'est sujette ni au temps ni au lieu, de son éternité, de sa vérité, de sa volonté. Mais ils sont mûs temporellement par le commandement qu'il leur fait, n'étant lui-même sujet à aucun temps. Ils ne se détournent jamais de sa contemplation; mais, en y demeurant toujours attachés, ils exécutent, dans le monde inférieur, ce qu'il leur commande (*ejus in inferioribus jussa perficiunt*) en se mouvant eux-mêmes selon le temps, & remuant les corps selon le temps & selon le lieu, de la maniere qui est

VII. CL. convenable à ce qu'ils ont à faire, qui eſt, d'agir ſelon les ordres de
N°. VII. Dieu, comme il venoit de dire.

Il dit encore, dans le IX Livre du même ouvrage, Chapitre XV: " Qu'un Ange ne peut non plus créer une autre nature que ſe créer ſoi-même; mais que la volonté angélique, étant ſoumiſe à Dieu, lui obéiſſant & exécutant ſes ordres, peut, en donnant des mouvements aux corps, fournir, pour ainſi dire, comme de matiere à Dieu, pour faire, par lui-même, ce qui eſt au deſſus du pouvoir des Anges". Comme étoit, ſelon ce Pere, de former la femme de la côte d'Adam. Or c'eſt ce qui n'auroit point de ſens, ſelon le nouveau Syſtême, parce qu'il auroit été également ou facile ou difficile à un Ange, de remuer une paille, & de former la femme de la côte du premier homme: car l'un & l'autre lui auroit été non ſeulement difficile, mais impoſſible, s'il l'avoit dû faire comme cauſe réelle. Et l'un & l'autre lui auroit été poſſible & facile, s'il ne l'avoit dû faire que comme cauſe occaſionnelle; puiſque Dieu auroit pu également s'obliger de faire l'un & l'autre ſelon les deſirs de l'Ange.

Ce n'eſt pas néanmoins à quoi je m'arrête préſentement. Il me ſuffit d'avoir montré, que S. Auguſtin ſuppoſe, comme font auſſi les autres Peres, qu'en ce que font les Anges dans le monde inférieur, c'eſt toujours Dieu qui ordonne, & les Anges qui exécutent ce que Dieu leur a commandé.

C'eſt auſſi l'idée que nous donnent les paſſages de l'Ecriture, ſur leſquels l'Auteur s'appuie, & ſur-tout le dernier, dont il a cru pouvoir tirer plus d'avantage. *Que ſont les Anges*, dit S. Paul? *ſinon, des eſprits qui tiennent lieu de Serviteurs & de Miniſtres, étant envoyés pour exercer leur miniſtere en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du ſalut.* Il eſt certain que ce n'eſt pas à notre égard que les Anges ſont *Serviteurs* & *Miniſtres*, mais que c'eſt ſeulement à l'égard de Dieu. Or eſt-ce aux Miniſtres à ordonner & au Maître à obéir; & n'eſt-ce pas au contraire aux Miniſtres à obéir & au Maître à ordonner? Comment donc nous imaginerons-nous pouvoir faire recevoir une nouvelle Théologie, qui prétend, que, dans les aſſiſtances que les Anges rendent aux élus, de quelque nature qu'elles ſoient, & quand il faudroit y employer les plus grands miracles, les Anges veulent, d'eux-mêmes, ce qu'ils jugent à propos, & que Dieu fait toujours tout ce qu'ils veulent, parce qu'il nous plaît de ſuppoſer, ſur des Méditations Philoſophiques, qui n'ont aucun fondement, ni dans l'Ecriture ni dans les Peres, *que Dieu s'eſt fait une loi de leur obéir.*

Ce que S. Paul ajoute, *que les Anges ſont envoyés pour exercer*

leur ministere; *in ministerium missi*, montre encore assez que ce n'est pas pour faire leur propre volonté, mais pour faire la volonté de celui qui les envoie, comme Jesus Christ le dit de lui-même : cependant l'Auteur s'imagine que c'est tout le contraire. *Mission inutile*, dit-il, *si Dieu n'a établi une loi générale, dont l'efficace est déterminée selon leurs desirs.* On a de la peine à comprendre ce que cela veut dire. Car qui pourroit jamais prétendre que la mission d'un Ambassadeur seroit inutile, si le Prince qui l'envoie lui donnoit ses instructions, afin qu'il agit selon sa volonté & selon ses ordres, & qu'il soit nécessaire, afin qu'elle ne soit pas inutile, que le Prince ne lui dise rien; mais se contente de s'obliger, par une loi générale, à faire tout ce que voudra l'Ambassadeur? Que si cela seroit absurde à l'égard d'un Roi sage & intelligent, combien le seroit-il plus à l'égard de Dieu?

VII. Cl. N°. VII.

Aussi nous apprenons le contraire de l'Ecriture : car nous y voyons, qu'à l'égard des Anges aussi-bien que des Prophetes, Dieu les envoie pour faire ceci & cela, & qu'ensuite de cet envoi, qui ne peut être sans des volontés particulieres, les Anges exécutent les choses pour lesquelles Dieu les a envoyés.

Dira-t-on que ce sont des antropologies, & que, dans la vérité, les Anges ne sont pas comme les véritables Prophetes, qui devoient avoir reçu leur mission pour parler au peuple de sa part, & ne lui rien dire que ce que Dieu leur inspiroit; mais qu'ils ont plutôt ressemblé aux faux Prophetes, à qui Dieu reproche, qu'ils couroient d'eux-mêmes sans que Dieu les eût envoyés? C'est ce que l'on veut, lorsqu'on prétend, que Dieu a établi une loi générale (qui n'a pas été bien connue jusques ici) par laquelle il s'est obligé de faire *toujours, & très-promptement*, tout ce que veulent les Anges, dans les choses qu'il a mises en leur puissance. Mais, pour juger si cette réponse seroit recevable, il ne faut qu'examiner les endroits de l'Ecriture, où il est parlé des missions particulieres des Anges.

S. Luc dit, que l'Ange Gabriel fut envoyé à une Vierge nommée Marie, pour lui annoncer qu'elle seroit Mere du Fils de Dieu. Oseroit-on dire que cette mission auroit été inutile, si Dieu avoit eu sur cela des volontés particulieres, & si ce n'avoit été l'Ange Gabriel, qui, de lui-même, s'étoit avisé de desirer que tout cela se fit, & qui avoit choisi la Sainte Vierge pour être la Mere du Messie, Dieu n'ayant fait qu'exécuter ce que cet Ange avoit voulu, ensuite de la volonté générale, par laquelle il s'étoit fait une loi d'obéir aux Anges? Je ne pense pas qu'il y ait un Chrétien qui soit assez hardi pour avoir de telles pensées.

VII. Cl. N°. VII. S. Pierre eſt dans les liens, à la veille d'être ſacrifié à la haine des Juifs contre l'Egliſe naiſſante. L'Egliſe prie Dieu ſans relâche pour la conſervation de ſon Chef. Dieu exauce ſes prieres, & délivre S. Pierre par le miniſtere d'un Ange. Dira-t-on encore, que Dieu n'a eu en cela aucune volonté particuliere en faveur de ce Saint, parce *qu'un être immuable doit toujours avoir une conduite uniforme, & qu'une cauſe univerſelle ne doit point agir par des volontés particulieres;* & qu'ainſi l'on doit croire, que c'eſt un Ange qui a deſiré de lui-même que S. Pierre fût délivré, & que Dieu n'a eu qu'une volonté générale, d'obſerver la loi qu'il s'eſt faite à lui-même, d'obéir aux Anges dans tout ce qui eſt du reſſort de leur pouvoir, pour parler ainſi? Mais on aura bien de la peine à croire que ce ſoit ce que S. Pierre ait voulu marquer par ces paroles : *C'eſt à cette heure que je reconnois véritablement, que le Seigneur a envoyé ſon Ange, & qu'il m'a délivré de la main d'Hérode, & de toute l'attente du peuple Juif.*

On n'aura pas moins de peine à donner aux paroles de Daniel, dans une rencontre ſemblable à celle de S. Pierre, un autre ſens que celui dans lequel elles ont été priſes juſques ici, par tous les Peres & tous les Interprêtes de l'Ecriture. Ce Prophete avoit été jeté dans la foſſe aux Lions. Le Roi Darius vint voir le lendemain ce qui en étoit arrivé, & s'écria d'une voix lamentable : *Daniel, ſerviteur du Dieu vivant : Votre Dieu, que vous adorez ſans ceſſe, auroit-il pu vous délivrer des Lions? Je vous deſire, ô Roi,* répondit Daniel, *une vie ſans fin. Mon Dieu a envoyé ſon Ange, & il a fermé la gueule des Lions, qui ne m'ont fait aucun mal; parce qu'il m'a trouvé juſte & innocent devant ſes yeux, & que je n'ai point auſſi, ô Roi, péché contre vous.* Et il eſt dit enſuite, *qu'il fut tiré de la foſſe aux Lions, & qu'il ne fut trouvé en lui aucune bleſſure, parce qu'il avoit cru en ſon Dieu.*

L'Auteur du Syſtême nous fera-t-il croire, que tout cela ne marque nullement, que Dieu ait eu aucune volonté particuliere en faveur de Daniel, & qu'on ne lui doit point attribuer la délivrance de ce Prophete, d'une autre maniere, que comme on lui peut attribuer, ſelon lui, de ce que nous remuons les bras. Car il n'a fait ni le premier ni le dernier ſelon les nouvelles hypotheſes, que par une volonté générale, d'obſerver la loi qu'il s'eſt impoſée à lui-même, de faire toujours tout ce que voudroient les natures intelligentes, qu'il a établies cauſes occaſionnelles à l'égard de certains effets.

De Trinit. L. 3. C. 10. n. 20. Mais, comme S. Auguſtin remarque, *que ce que font les Anges, nous paroît d'autant plus merveilleux, que la maniere dont ils agiſſent nous*

est moins connue; *au lieu que, pour eux, cela leur est facile & connu*, VII. Cl.
parce que ce sont leurs actions propres : ANGELIS *autem tamquam suæ* N°. VII.
actiones notæ atque faciles, il ne trouvera pas mauvais que nous consultions les Anges, pour savoir d'eux-mêmes, si Dieu n'a point des volontés particulieres, dans les choses qui se font par leur ministere. L'Ange Raphael pourra nous l'apprendre, par ce qu'il dit à Tobie en lui découvrant la fin que Dieu avoit eue en l'envoyant vers lui : car 1. *Eclairc. n. 6.* c'est une maxime de l'Auteur du Systême, que quand Dieu n'agit que par une volonté générale, il n'a qu'une fin générale; mais qu'il faut qu'il ait des volontés particulieres, quand il a des fins particulieres. Ecoutons donc ce que Raphael dit à Tobie : *Quand vous priiez avec larmes, que vous ensevelissiez les morts, & que vous quittiez votre dîner pour les cacher dans votre maison pendant le jour, afin de les ensevelir la nuit, j'ai offert à Dieu votre priere ; & parce que vous étiez agréable à Dieu, il a fallu que vous fussiez éprouvé par des sujets d'affliction. Et c'est ensuite que Dieu m'a envoyé pour vous guérir de l'aveuglement, & pour délivrer du démon Sara femme de votre fils : car je suis l'Ange Raphaël, l'un des sept qui nous tenons présents devant le Seigneur.*

Quoique ce soit comme une commission ordinaire aux Anges, selon qu'il est marqué dans l'Apocalypse, d'offrir à Dieu les prieres des fideles, cela n'empêche pas néanmoins qu'ils ne soient déterminés à nous rendre ce bon office par le mouvement de l'Esprit Saint dont ils sont remplis. Mais il paroît encore plus clairement, par ce discours de S. Raphaël, que ç'a été par une mission plus particuliere & plus expresse, qu'il avoit été envoyé, pour exécuter ce que Dieu, par une singuliere miséricorde, avoit eu dessein de faire en faveur de ces deux saintes familles, de Tobie & de Raguel, qui le servoient si fidélement dans un pays d'Idolâtres

Ces exemples suffisent pour faire voir, que, quand l'Ecriture nous marque que les Anges sont envoyés pour quelque effet, pour lequel Dieu se veut servir de leur ministere, elle nous fait entendre par-là, qu'il ne font qu'obéir à Dieu, & exécuter ses commandements. D'où il s'ensuit, que jamais passage ne fut moins propre à autoriser les nouvelles pensées de l'Auteur du Systême touchant les Anges, que celui de S. Paul au premier Chapitre de l'Epître aux Hébreux, dont il prétend le plus s'appuyer : *Nonne omnes sunt administratorii Spiritûs* IN MINISTERIUM MISSI *propter eos qui hæreditatem capiunt salutis* ; & que jamais glose ne fut plus déraisonnable que cette exclamation : *mission inutile ! si Dieu n'a établi une loi générale, dont l'efficace est déterminée*

VII. Cl. *selon leurs desirs*; c'est-à-dire, si les Anges n'étoient les premiers or-
N°. VII. donnateurs de toutes les assistances qu'ils rendent aux élus, quand ce seroit des choses miraculeuses, Dieu ne s'étant réservé, à ce qu'on prétend, pour rendre sa conduite plus uniforme, que de leur obéir, en faisant *toujours*, & *très-promptement*, tout ce qu'ils voudroient à l'égard des choses dont il leur a donné le soin.

Ce n'est pas l'idée que ces paroles de S Paul & les autres semblables de l'Ecriture, où il est dit que les Anges *sont envoyés pour exercer leur ministere*, ont donnée aux SS. Peres, & jamais ils n'ont considéré, au regard de Dieu, ces Esprits céléstes, que comme obéissants, & non pas comme ordonnants.

L'Ecriture Sainte, dit S. Grégoire de Nysse, *nous a voulu marquer par ce que fit à Isaïe l'un des Séraphins, que ces vertus célestes, ne sont que des Ministres qui font la volonté de Dieu en purifiant les hommes, selon les ordres qu'ils reçoivent de celui qui les envoie.*

S. Cyrille d'Alexandrie dit de la même sorte, *que tous les Esprits Angéliques ne sont que des Serviteurs & des Ministres, qui sont envoyés de Dieu où il lui plait, & qui font ponctuellement tout ce qu'il veut.*

Junilius Evêque d'Afrique, dit, *que tous les Anges font une chose avantageuse pour eux en* OBÉISSANT *au Créateur, & avantageuse aux hommes, en travaillant pour le salut des hommes.*

Primase, Evêque de la même Eglise & du même temps que Junilius, dit, *que ceux que Dieu a fait esprits en les créant, il les fait Anges en les envoyant annoncer ce qu'il leur commande.* Facit illos Angelos mittendo nuntiare quod jussit.

Mais S. Augustin est celui de tous les Peres qui a le plus éclairci cette matiere. On a déja vu ce qu'il dit sur cela dans le troisieme Livre de la Trinité, qui est presque tout des Anges J'en ai rapporté des paroles très-décisives dans le Chapitre précédent; à quoi nous pouvons ajouter quelques autres passages, qui marquent son sentiment d'une maniere fort noble. Dans le Chapitre quatrieme après avoir dit que Dieu se sert de toutes les choses corporelles & incorporelles, selon les Décrets immuables de sa volonté, *ad incommutabile arbitrium voluntatis suæ*, il ajoute: *car il ne se fait rien de visible & de sensible, dans cette grande & immense république de toutes les créatures, qui n'ait été arrêté dans le conseil intérieur & intelligible du Souverain Roi; soit qu'il le commande ou qu'il le permette selon sa justice ineffable, qui regle les récompenses & les peines, les graces & les jugements de rigueur.* Et dans le dixieme Chapitre il dit, *qu'il faut être*

être Ange, ou Prophete, ou Apôtre, pour pouvoir bien comprendre comment les Anges font ces choses (il parle des choses prodigieuses) *ou plutôt comment Dieu les fait par ses Anges, & ce qu'il* VEUT *qui soit fait par les mauvais Anges; ou en leur permettant d'agir, ou en les y contraignant, & en réglant tout cela du trône invisible de son Empire, infiniment élevé au dessus de nos pensées.* VII. Cl. N°. VII.

Je n'ai pas besoin de tirer des conséquences de ces passages : je les ai déja tirées ; & ainsi il ne me reste qu'à faire remarquer, que tout ce que nous avons vu jusques ici, que l'Auteur du Systéme rapporte de l'Ecriture touchant les Anges, ne prouve nullement ce qu'il avoit entrepris de prouver : *que les fréquents miracles de l'Ancienne Loi ne marquent point que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres.* Mais il est vrai que je n'ai encore rien dit de ce qu'il paroît avoir regardé comme le plus fort pour appuyer ses nouvelles hypotheses, qui est ; que l'Ancienne Loi a été donnée par le ministere des Anges. Voyons donc si cela prouvera mieux, que Dieu n'a point agi en cela par des volontés particulieres. C'est ce que nous avons réservé pour le Chapitre suivant.

CHAPITRE CINQUIEME

Que, de ce que la Loi a été donnée par le ministere des Anges, il ne s'ensuit pas que Dieu n'ait point eu sur cela des volontés particulieres.

L'Auteur du Systême, pour se rendre plus facile la preuve qu'il vouloit tirer, de ce *que la Loi a été donnée par les Anges*, y entre par un préambule qui change l'état de la question, & qui ne fait point entendre ce qu'il avoit à prouver ; qui est : *que Dieu n'a point eu de volontés particulieres dans les miracles de l'Ancienne Loi.* C'est ce que l'on verra mieux par ses propres paroles, que je crois devoir rapporter, en y faisant des réflexions.

L'Auteur. *Il est plus à propos que je fasse voir, que, des passages mêmes qui attribuent à Dieu certains effets, sans faire aucune mention des Anges, on n'en peut point conclure, que Dieu ait produit ces effets sans le ministere des Anges.*

Rép. Ce n'est point du tout de quoi il s'agit. Jamais personne n'a

VII. CL. douté qu'on ne puiſſe attribuer à Dieu tout ce que Dieu a voulu
N°. VII. qui arrivât par une volonté particuliere, quoiqu'il ait voulu, en même temps, que cela ſe fît par le miniſtere des Anges ou des hommes. La mort de Saul eſt attribuée à Dieu dans les Paralipomenes, où il eſt dit; *que Dieu le tua à cauſe de ſes crimes, & transféra ſon Royaume à David fils d'Iſaïe.* Et néanmoins, l'un & l'autre ne ſe fit que par le miniſtere des hommes. Les Philiſtins bleſſerent Saul à mort, & il acheva lui-même de ſe faire mourir : & ce fut la Tribu de Juda qui prit d'abord David pour ſon Roi, & toutes les autres enſuite. Mais ce qui fait que l'Ecriture ne laiſſe pas d'attribuer à Dieu & la mort de Saul, & l'établiſſement du regne de David, eſt, qu'il n'eſt rien arrivé, en l'un & en l'autre, que ce que Dieu avoit voulu & déterminé par un ordre particulier.

L'Ecriture marque auſſi, en divers endroits, que c'eſt Dieu le Pere qui a livré ſon Fils à la mort, & que c'eſt le Fils qui s'y eſt livré lui-même, quoique ce ſoient des hommes qui l'ont fait mourir; parce qu'ils n'ont fait en cela que ce que Dieu leur a permis, & ce qu'il avoit arrêté dans ſon conſeil éternel, comme S. Pierre le témoigne, en diſant aux Juifs, qu'ils l'avoient fait mourir par les mains des méchants: *Vous ayant*, dit-il, *été livré, par un ordre exprès de la volonté de Dieu.* On peut trouver cent exemples de cette nature, qui montrent ſeulement ce qui eſt indubitable, qu'un événement peut être attribué avec raiſon à celui qui l'a voulu & qui l'a ordonné, quoiqu'il ne l'ait exécuté que par d'autres. C'eſt donc le ſophiſme qui eſt appellé par Ariſtote *ignoratio Elenchi*, qui conſiſte à prouver tout autre choſe que ce qu'on avoit à prouver : car il ſe met en peine de nous faire voir, que de certains effets ont pu être attribués à Dieu dans l'Ecriture, quoiqu'il ne les ait pas produits ſans le miniſtere des Anges : au lieu qu'il avoit à nous montrer, que Dieu n'a point eu, à l'égard de ces effets (tels que ſont les fréquents miracles de l'Ancienne Loi) de volontés particulieres, & que c'en eſt une preuve certaine, de ce qu'il ne les a pas produits ſans le miniſtere des Anges.

L'AUTEUR. *Parce que les Anges n'agiſſent que par la puiſſance de Dieu, & ne font rien que de bien, l'Ecriture Sainte attribue à Dieu même ce qu'il exécute par leur moyen.*

RÉP. C'eſt ſuppoſer ce qui eſt en queſtion, & qu'on avoit à prouver : ce qui eſt un autre ſophiſme qui s'appelle *pétition de principe.* Car on ne doute pas que l'Ecriture n'ait eu raiſon d'attribuer à Dieu les miracles qui ſe ſont faits par le miniſtere des An-

ges : mais tout le monde a cru jufqu'à cette heure, que c'eft parce que Dieu les a ordonnés, & qu'il ne s'eft fervi des Anges que pour exécuter la volonté qu'il a eue de faire ces miracles ; comme, par exemple, Moyfe attribue à Dieu la mort de tous les premiers nés de l'Egypte, parce que l'Ange exterminateur, qui les fit mourir, n'agiffoit en cela que comme Miniftre de la volonté de Dieu, & par fon commandement. Et c'eft ce que l'Auteur du Syftême n'a garde de vouloir; parce que cela détruiroit tout fon Syftême : Car il feroit par-là obligé de reconnoître, que Dieu auroit eu, à l'égard de ces miracles, des volontés particulieres. Que veut-il donc? Que ces miracles aient été attribués à Dieu, non parce qu'il ait eu lui-même le deffein de les faire (car il prétend que ce deffein eft venu de l'Ange & non pas de Dieu) mais parce que les Anges en ont été les premiers ordonnateurs, par la puiffance de caufes occafionnelles, qu'ils tiennent de Dieu, & qu'ils ne font rien que de bien. Et c'eft juftement ce qu'il avoit à prouver; l'Ecriture ne nous difant rien de tout cela, & nous faifant plutôt entendre tout le contraire. VII. Cl. N°. VII.

L'Auteur. *Le plus grand exemple de ceci fe peut tirer de la maniere dont la Loi a été donnée aux Juifs.*

Rép. Il faut donc, que, felon lui, la maniere dont la Loi a été donnée aux Juifs, foit le plus grand exemple d'une chofe miraculeufe, qui a été attribuée à Dieu, quoique Dieu ne l'ait point voulu par une volonté particuliere; mais qu'il n'ait fait en cela qu'*obéir* aux defirs d'un Ange. Mais cette penfée eft fi étrange, & fi contraire à ce que Dieu nous a fait connoître de fa conduite dans l'Alliance qu'il a voulu faire avec les Ifraélites, en leur donnant la Loi, que, loin qu'elle puiffe être propre à établir fon Syftême, & à le faire recevoir, rien au contraire n'eft plus propre à le ruiner, & à en donner de l'éloignement, comme nous l'allons faire voir.

L'Auteur. *A ne lire que l'Ancien Teftament, il femble que Dieu, par lui-même, ait parlé à Moyfe dans le buiffon ardent, & qu'il lui ait donné la Loi fur le mont Sinaï, fans le miniftere des Anges. C'eft toujours Dieu qui parle. C'eft le Jehovah, nom qui ne s'attribue point aux créatures. Et cependant S. Etienne affure, que Dieu avoit envoyé Moyfe pour délivrer fon peuple, fous la conduite & la puiffance de l'Ange qui lui avoit apparu dans le buiffon ardent, & qu'il s'entretenoit auffi avec ce même Ange fur le mont Sinaï : en un mot, que la Loi avoit été donnée par le miniftere des Anges. S. Paul affure la même chofe dans deux de fes Epîtres.*

Rép. On nous repréfente comme un grand myftere ce qui eft très-

VII. Cl. N°. VII. commun, n'y ayant personne qui ne sache ce que S. Augustin a prouvé solidement dans ses Livres de la Trinité, que presque toutes les apparitions de Dieu dans l'Ancienne Loi se sont faites par des Anges, qui représentoient la personne de Dieu, & qui parloient en son nom. On veut, de plus, que ce mystere ne nous ait été découvert que par le Nouveau Testament, & qu'on ne s'en aviseroit pas en ne lisant que l'Ancien. Cependant rien n'est moins solide : car on peut juger aisément, en lisant le *Pentateuque* & d'autres Livres de l'Ancien Testament, que la plupart des apparitions de Dieu, qui y sont rapportées, se faisoient par le ministere des Anges, & que c'étoit une tradition des fideles de ces temps-là, que les Anges qui leur apparoissoient, leur parloient en la personne de Dieu comme le représentant.

Dans le seizieme Chapitre de la Genese, il est dit, que l'Ange du Seigneur apparut à Agar, pour la faire retourner chez sa Maîtresse; sur quoi il est dit d'Agar : *vocavit autem nomen Domini qui loquebatur ad eam: tu Deus qui vidisti me*; c'est-à-dire selon la Paraphrase Caldaique, & un savant Interprete : elle invoqua le Seigneur comme présent en la personne de l'Ange, & lui dit : vous me voyez, ô mon Dieu.

Il est dit dans le Chapitre dix-huitieme : que le Seigneur apparut à Abraham. Et cependant, pour marquer plus particuliérement quelle fut cette apparition, l'Ecriture ajoute, que trois hommes lui apparurent; qu'il prit d'abord pour de vrais hommes, autant qu'on en peut juger par la maniere dont il les reçut, & par ce qu'en dit S. Paul aux Hébreux Chapitre treizieme, verset 2. Mais il reconnut bien-tôt que c'étoit des Anges qui lui parloient en la personne de Dieu, comme il paroît par la suite, où le premier de ces trois Anges est appellé (*a*) Jehovah au verset 26 & 33.

Dans le Chapitre vingt-deuxieme, Dieu ayant commandé à Abraham d'immoler son fils, comme il étoit prêt de le faire, l'Ange du Seigneur lui apparoît du ciel, & l'empêche d'exécuter ce qui lui avoit été commandé. Mais ce fut en lui parlant, non en sa personne, mais en celle de Dieu, qu'il représentoit. *Je reconnois*, lui dit-il, *que vous craignez Dieu, & que, pour l'amour de moi, vous n'avez pas épargné votre propre Fils.* D'où vient qu'Abraham appelle le lieu où cela venoit d'arriver *Dominus videt*; le Seigneur voit.

(*a*) *C'est en suivant l'Auteur, que je me sers de ce mot de* Jehovah *: car il n'y a d'ailleurs guere d'apparence que ce soit la vraie prononciation de ce nom de Dieu.*

Dans le Chapitre trente-deuxieme, un Ange lutte contre Jacob, & VII. Cl.
ne l'ayant pu terrasser, il lui donne le nom d'Israël; *parce*, dit-il, N°. VII.
que si vous avez été fort contre Dieu, combien le serez-vous davantage à l'égard des hommes. Et c'est ce qui fit que Jacob donna à ce lieu là le nom de *Phanuël*, en disant : *j'ai vu Dieu face à face, & ç'a été mon salut.*

On peut voir encore ce qui a été dit de Gédéon dans le Chapitre sixieme des Juges, & de Manué, pere de Samson, dans le treizieme.

Mais on croira peut-être, que ce n'est pas la même chose à l'égard de Moyse, & qu'à ne lire que l'Exode, on seroit tout-à-fait porté à croire, que Dieu a parlé à Moyse dans le buisson ardent par lui-me, & non pas par un Ange; parce que celui qui lui parle, prend le nom de *Jehovah*, qui ne s'applique point aux créatures. Cela auroit quelque apparence, en ne s'arrêtant qu'à la version de S. Jérôme, telle que nous l'avons aujourd'hui; parce qu'il y a au troisieme Chapitre de l'Exode, que Moyse paissant les brebis de son Beau-pere, *apparuit ei Dominus in flammâ ignis de medio rubi.* Mais comme l'original hébreu, le grec des Septantes, l'ancienne version latine, & tous les Peres Grecs & Latins, lisent constamment que ce fût l'Ange du Seigneur qui apparut à Moyse dans une flamme de feu qui sortoit du milieu d'un buisson, on a de la peine à comprendre pourquoi S. Jérôme n'auroit point traduit de la même sorte. Quoi qu'il en soit, soit que le mot d'*Angelus* ait été ou n'ait pas été originairement dans la version de ce Pere, il suffit qu'il se trouve certainement dans l'hébreu & dans toutes les anciennes traductions, pour en conclure, qu'on n'a pas eu raison de dire, *qu'à ne lire que l'Ancien Testament, il semble que Dieu ait parlé à Moyse par lui-même dans le buisson ardent, & que c'est de S. Etienne que nous avons appris, que ç'a été un Ange qui lui a apparu dans le buisson.* Car si nous ne savions cela que par S. Etienne ou par S. Paul, les plus savants des Hébreux n'auroient pas reconnu cette vérité, aussi-bien que les Chrétiens. Or Grotius a fait voir, dans son explication du Décalogue, que le sentiment commun des Juifs est, que les apparitions de Dieu, dont il est parlé dans les Livres Sacrés, se sont faites par les Anges : que Philon déclare que ce n'est point Dieu, immédiatement par lui-même, qui a donné la Loi; mais que ç'a été par une créature intelligente : que Joseph, dans son Livre quinzieme des Antiquités Judaïques, reconnoît la même chose, aussi-bien que Joseph Albo.

Il pouvoit encore ajouter, ce qui est plus considérable, que Moyse fils de Maimon, qui est regardé comme le plus raisonnable & le

VII. Cl. N°. VII. plus judicieux de tous les Juifs des derniers temps, fait de cette vérité un point capital de la Religion Judaïque. C'eſt dans ſon *Ductor dubitantium*, ou *perplexorum*, Livre troiſieme Chapitre quarante-ſixeme, où il enſeigne : "que le premier Article de la vraie Religion, eſt, la foi du vrai Dieu, & que le ſecond, eſt, celle de l'exiſtence des Anges. Que cette derniere créance précede celle qu'on a aux Prophetes, comme la créance qu'on a eue aux Prophetes a précédé la Loi. Car il n'y auroit point eu de Loi, s'il n'y avoit point eu de Prophete. Or l'eſprit de Prophétie n'a été donné aux Prophetes que par l'entremiſe des Anges. *L'Ange du Seigneur*, comme il eſt dit dans la Geneſe, *appella Abraham*; & en un autre endroit, *l'Ange du Seigneur lui dit*, &c. Ç'a été auſſi par un Ange que la Prophétie a été donnée à Moyſe, comme il paroît par ces paroles de l'Exode : *l'Ange du Seigneur lui apparut dans le buiſſon ardent.* On voit donc par-là, que la créance qu'il y a des Anges a précédé la Prophétie, & que la Prophétie a précédé la Loi. Et c'eſt par cette raiſon, ajoute ce ſavant Rabbin, que Dieu a voulu qu'au deſſus de l'Arche, où étoit la Loi qui enſeignoit aux hommes l'unité de Dieu, il y eût des figures de deux Chérubins, qui la couvroient de leurs ailes, afin de confirmer dans l'eſprit des Iſraélites, la créance de l'exiſtence des Anges, qui eſt la principale après celle de l'exiſtence du Créateur, & qui eſt le principe de celle qu'on a eue à la Prophétie & à la Loi".

On eſt donc bien éloigné de conteſter à l'Auteur du Syſtême le fait qu'il s'eſt imaginé lui être ſi avantageux, qui eſt; *que la Loi a été donnée par les Anges*, & qu'en diverſes autres occaſions, les Anges ont apparu en repréſentant Dieu, & leur parlant en ſon nom. Mais on lui ſoutient, qu'il n'y a rien de plus faux que la conſéquence qu'il en tire, en prétendant, qu'il s'enſuit de-là, que Dieu n'a point eu de volontés particulieres, dans l'Alliance qu'il a faite avec ſon peuple, en lui donnant ſa Loi, & en établiſſant toute la Religion Judaïque; mais qu'il n'a fait en cela qu'obéir à l'Archange S. Michel, comme, ſelon l'Auteur du Syſtême, Dieu ne fait que nous obéir, quand il remue réellement notre bras ou notre main, ſelon le deſir que nous avons de les remuer. Cette penſée eſt ſi étrange, & choque ſi viſiblement la Religion, qu'il ſuffiroit, ce me ſemble, de la propoſer, pour la faire rejetter par tous ceux qui en ont quelque ſentiment.

L'Auteur. *Il eſt évident que ſi les Anges n'avoient point donné la Loi, ce que S. Etienne & S. Paul aſſurent ſeroit abſolument faux.*

Rép. On en demeure d'accord. Et c'eſt ce que non ſeulement

les Chrétiens, mais les Juifs mêmes avouent. Il ne s'agit que de VII. Cl.
ſavoir comment ils l'ont donnée: ſi c'eſt d'eux-mêmes, ſans un ordre N°. VII.
particulier de Dieu, qui n'auroit fait que les ſuivre & obéir à leurs deſirs; ou ſi ç'a été comme ſimples exécuteurs de la volonté divine, dont ils n'ont fait que ſuivre les ordres, en tout ce que Dieu a voulu qui ſe fît pour l'établiſſement de la Religion des Iſraélites? On ne peut dire le premier ſans s'expoſer à être en horreur à tous ceux qui croient aux livres de Moyſe; & on ne peut reconnoître qu'il n'y a que le dernier qui ſe puiſſe ſoutenir, ſans condamner le nouveau Syſtême, & ruiner la preuve qu'il veut tirer pour l'établir, de ce que la Loi a été donnée par les Anges.

L'Auteur. *Mais les Anges ayant donné la Loi, ce que dit Moyſe dans l'Exode ne laiſſe pas d'être vrai.*

Rép. Qui en doute? Mais la queſtion eſt, de ſavoir, quelle eſt la véritable raiſon pourquoi l'un & l'autre eſt vrai. Si nous le demandons à tous ceux qui ont regardé les livres de Moyſe comme des livres divins, ils répondront tous unanimement, tant Juifs que Chrétiens, que c'eſt parce que cet Ange, qui parloit à Moyſe, ne lui parloit pas de lui-même, mais en la perſonne de Dieu, laquelle Dieu avoit voulu qu'il repréſentât; & qu'ainſi c'étoit Dieu qui parloit en cet Ange, & par cet Ange.

S. Athanaſe, dans ſon ſixieme Sermon: " Il eſt dit, dans l'Exode, que le Seigneur appella Moyſe du buiſſon, & lui dit: *Je ſuis le Dieu d'Abraham, d'Iſaac & de Jacob.* Cependant l'Ange qui lui parloit n'étoit pas le Dieu d'Abraham: mais c'eſt, que Dieu parloit par cet Ange. C'étoit un Ange que l'on voyoit; mais Dieu parloit en lui & par lui.

S. Auguſtin, dans le troiſieme Livre de la Trinité, Chapitre onzieme. " Il eſt clair, dit-il, que toutes les apparitions de Dieu, qui ſe ſont faites aux Patriarches, ſe ſont faites par des créatures; & quoique nous ayions de la peine à expliquer comment cela s'eſt fait par le miniſtere des Anges, néanmoins il eſt manifeſte, par l'autorité de l'Ecriture, qu'elles ſe ſont faites par les Anges.... Mais pourquoi donc, dira quelqu'un, eſt-il écrit dans l'Exode, *le Seigneur dit à Moyſe;* au lieu qu'il ſemble que l'on devoit dire, *l'Ange dit à Moyſe?* C'eſt par la même raiſon, que, quand le Crieur public prononce la Sentence du Juge, on n'écrit pas dans les Actes *le Crieur a dit*; mais *le Juge a dit.* Ainſi, quand nous alléguons les paroles d'un Prophete, lors même que nous diſons; un tel Prophete a dit, nous prétendons que l'on doit concevoir par-là, que c'eſt Dieu même qui l'a dit: comme, au contraire, lorſque nous diſons, que Dieu a dit une telle choſe dans une telle prophétie, nous

VII. Cl. ne voulons pas nier que cela n'ait été dit par le Prophete; mais nous
N°. VII. voulons seulement faire remarquer, qui est celui qui a parlé par ce Prophete.

Il enseigne la même chose en beaucoup d'autres lieux. Contre Adimante, Chapitre neuvieme. *Rectè dicitur, Deus dixit, Deus apparuit: & item rectè Angelus apparuit. Cum illud dicatur ex personá inhabitantis Dei, illud ex personà* SERVIENTIS *creaturæ.* Il faut bien remarquer cette derniere parole, puisqu'elle fait voir que ce n'étoit pas Dieu qui obéissoit à l'Ange; mais l'Ange qui obéissoit à Dieu.

Dans le cinquieme Sermon, num. 6. " Le Seigneur apparut à Jacob; c'est-à-dire, un Ange, qui représentoit la personne de Dieu: *Apparuit Dominus Jacob, id est Angelus gestans personam Dei.... dicit Dominus, id est Angelus in personâ Dei*".

Et dans le septieme, qui est tout entier de cette matiere. "Comme, dans l'Ecriture, c'est le Prophete qui parle, & que néanmoins on ne laisse pas de dire que le Seigneur a parlé; ainsi, quand Dieu a daigné parler par un Ange, on dit que c'est un Ange, parce qu'en effet c'en étoit un; & que c'est le Seigneur, à cause de l'habitation particuliere de Dieu dans cet Ange : *Rectè dicitur & Angelus propter seipsum, & Dominus propter habitatorem Deum....... Non attenditur Templum Angelus, sed inhabitator Angeli*".

Et sur ce que l'Ange, qui parloit à Moyse, se dit être *celui qui est:* Ego sum qui sum. C'est la parole, dit-il, non du temple, mais de celui qui habitoit dans le temple: *Habitatoris vox est, non templi.*

Voici encore ce qu'il ajoute au même endroit, qui a plus de grace en latin qu'il n'en auroit en françois. *Patres nostri Dominum in Angelis agnoscebant, habitantem in habitatione intelligebant, non portantibus, sed insidenti gloriam dabant.* Et sur ce que l'Apôtre dit, que l'Ancienne Loi a été donnée par les Anges: *Commendavit Apostolus quod ibi Angeli loquebantur: sed Deus in Angelis suis honorabatur, & per Angelos interior habitator audiebatur.*

Mais, parce que quelques Peres Anciens ont crû, que *l'Ange du Seigneur*, que l'Ecriture dit qui apparut à Moyse dans le buisson, étoit le Fils de Dieu, le nom d'*Ange* pouvant être un nom d'office, & non de nature, & signifier *Envoyé*, les Ariens abusoient de cette opinion, en disant, que le Pere seul étoit invisible, & que le Fils étoit visible; & qu'ainsi ils étoient de différente nature. Et c'est ce que S. Augustin réfute dans le Livre troisieme de la Trinité, & dans ce Sermon septieme, où il parle en ces termes, qui sont très-considérables, pour faire voir combien il a été éloigné de cette fausse imagination de l'Auteur

teur du Syéstme, que Dieu n'a point eu de volontés particulieres dans VII. Cl.
ses apparitions. "Le Pere, le Fils & le S. Esprit, sont un seul Dieu, N°. VII.
qui est invisible en sa nature propre; mais il a apparu QUAND IL A VOULU, A QUI IL A VOULU; non comme il est en lui-même, mais COMME IL A VOULU; toutes choses lui étant assujetties: *Deus Pater, Filius, & Spiritus Sanctus naturâ propriâ invisibilis est: apparuit autem quando* VOLUIT, *cui* VOLUIT; *non ut est, sed ut* VOLUIT, *cui serviunt omnia.* C'est-à-dire, qu'il s'est servi, pour apparoître aux hommes, selon qu'il lui a plu, ou d'un Ange, comme dans le buisson, & en tant de rencontres; ou d'une autre créature, comme quand le S. Esprit apparut sous la forme d'une colombe au Baptême de Notre Seigneur; ou sous des langues de feu, au jour de la Pentecôte.

Voilà comment on a répondu jusqu'à cette heure à cette difficulté: D'où vient que celui qui apparut à Moyse dans le buisson, est tantôt appellé un Ange & tantôt le Seigneur: si ce n'est, comme je viens de le remarquer, qu'il y a quelques Peres qui ont cru, que celui qui est appellé l'Ange du Seigneur dans ce troisieme chapitre de l'Exode, & en d'autres endroits, n'étoit pas une intelligence créée, mais la seconde personne de la Trinité? Mais, quoique cette opinion soit encore plus contraire à l'Auteur du Systême, je ne m'y arrête pas, & je suppose avec lui, que cet Ange étoit un des Anges que Dieu a créés. Et, cela supposé, je soutiens, qu'en consultant l'Ecriture Sainte, on ne sauroit répondre autrement à la difficulté qui naît de-là, que comme y ont répondu S. Athanase, S. Augustin, & tous les habiles interpretes de l'Ecriture.

Moyse déclare lui-même, dans le troisieme chapitre de l'Exode, ℣. 2, selon l'original hébreu, *que l'Ange du Seigneur lui étoit apparu dans le buisson.* Et cependant il dit ℣. 4, non que ce fut l'Ange qui l'appella du milieu du buisson, mais que ce fut le Seigneur même: *Cernens Dominus* (Jehovah) *quod pergeret ad videndum, vocavit eum de medio rubi.* Il étoit donc persuadé, selon la Tradition qui s'étoit conservée dans la famille d'Abraham, que, quand les Anges apparoissoient dans des occasions extraordinaires, c'étoit pour tenir la place de Dieu, & pour le représenter.

Moyse ajoute, que celui qui lui parloit, qu'il avoit dit d'abord être un Ange, lui dit: *Je suis le Dieu de vos Peres, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob*, & que cela lui causa un si grand respect qu'il cacha son visage, *parce qu'il n'osoit regarder Dieu.* Il étoit donc persuadé que c'étoit Dieu même qui lui parloit, quoiqu'il eût dit auparavant, que c'étoit un Ange qui lui étoit apparu. Et il ne pouvoit pas croire autre

VII. Cl. chofe, puifqu'il favoit bien que le Dieu d'Abraham n'étoit pas une créa-
N°. VII. ture, mais le Créateur. Comment donc accorder cela, finon, parce qu'il favoit auffi, que cet Ange repréfentoit la perfonne de Dieu, & qu'il avoit ordre de parler au nom de celui qu'il repréfentoit?

Moyfe enfuite ayant dit à Dieu: *Quand j'aurai été vers les enfants d'Ifraël, & que je leur aurai dit, le Dieu de vos Peres m'a envoyé vers vous; s'ils me demandent quel eft fon nom, que leur répondrai-je? Le Seigneur lui dit: Je fuis celui qui eft. Voici ce que vous direz aux enfants d'Ifraël: Celui qui eft m'a envoyé vers vous.*

Ce Prophete auroit-il pu croire qu'une intelligence créée auroit pu, fans menfonge & fans blafphême, s'attribuer d'être celui qui eft; c'eft-à-dire, le Souverain être, l'être par effence? Comment donc a-t-il pu allier ces deux chofes; que c'étoit un Ange qui lui étoit apparu & qui lui parloit, & que celui qui lui parloit, & qui l'envoyoit pour être le libérateur de fon Peuple, pouvoit dire fans menfonge, je fuis le fouverain être? C'eft parce qu'il favoit, ce qu'Abraham avoit auffi reconnu en plufieurs rencontres, que celui qui lui parloit, ne le faifoit qu'en la perfonne de Dieu; & qu'ainfi c'étoit Dieu même qui lui parloit par le miniftere de cet Ange.

Ce n'eft pas que toutes les apparitions des Anges aient été de cette forte. Car S. Auguftin remarque, & tous les habiles Théologiens après lui, qu'il y en avoit où ils parloient & agiffoient en la perfonne de Dieu; & d'autres, où ils parloient & agiffoient en leur propre perfonne. Nous en avons des exemples dans l'Ecriture des unes & des autres.

L'exemple le plus confidérable de celles de la premiere forte, eft l'apparition de l'Ange à Moyfe dans le buiffon, dont nous venons de parler: car il ne dit point à ce Prophete, qu'il étoit un Ange; mais qu'il étoit *Jehovah*; l'être même, le fouverain être, l'être immuable, EGO *fum qui fum*: nom incommunicable à toute créature, comme le reconnoît l'Auteur du Syftême.

Un exemple des apparitions du fecond genre, eft celle de Raphaël, qui fut envoyé de Dieu pour fervir de conducteur au jeune Tobie: car étant retourné chez Tobie le pere, & étant prêt de les quitter, il ne leur dit point, comme avoit fait l'Ange qui étoit apparu à Moyfe, je fuis *Jehovah*, ou je fuis le Dieu d'Abraham: *mais, je fuis l'Ange Raphaël, l'un des fept qui nous tenons préfents devant le Seigneur.* On en voit beaucoup d'autres femblables dans Daniel & dans Zacharie.

S. Auguftin a eu en vue ces deux différentes fortes d'apparitions, pour réfoudre une difficulté qu'il fe propofe dans fes Queftions fur la

Genese qu. 61. Il y remarque, que puisqu'il est dit d'Abraham, *qu'il adora le peuple de ce pays-là*, il faut qu'il y ait une adoration différente de celle qui n'est due qu'à Dieu, qui est l'adoration de latrie. Mais cela étant, d'où vient que, dans l'Apocalypse, S. Jean ayant voulu adorer l'Ange qui lui apparoissoit, l'Ange ne le voulut pas souffrir? On peut donner à cela différentes solutions. Mais celle qu'en donne S. Augustin est, que l'Ange étoit apparu à S. Jean d'une maniere qui pouvoit donner lieu de croire, que Dieu vouloit qu'on le prît pour lui & qu'on l'adorât comme lui, parce qu'il représentoit sa personne; de même que celui qui disoit dans l'Exode : *Ego sum qui sum*. Mais, comme cela n'étoit pas, & que cet Ange n'avoit commission de Dieu, non plus que l'Ange Raphaël, de parler ni d'agir dans cette rencontre, qu'en sa propre personne, l'Ange en avertit S. Jean, en lui disant : *ne le faites pas*; *je suis Serviteur de Dieu comme vous : adorez Dieu.* C'est ce qui est enfermé dans ces paroles de S. Augustin : *Nec moveat quòd alio in loco probibet Angelus hominem adorare se, & admonet ut Dominus potius adoretur. Talis enim apparuerat Angelus* UT PRO DEO POSSET ADORARI. *Et ideò fuerat corrigendus adorator.*

VII. CL. N°. VII.

CHAPITRE SIXIEME

Suite du même sujet, de la Loi donnée par les Anges. Qu'on n'en peut rien conclure qui ne soit contraire au nouveau Systême.

JE viens d'expliquer la véritable raison, pourquoi étant vrai, d'une part, que ç'a été un Ange qui a apparu à Moyse dans le buisson, & qui lui a donné la Loi quelque temps après, il n'est pas moins vrai, de l'autre, que cet Ange s'est appellé lui-même *celui qui est; Jehovah:* & qu'ainsi c'est le Seigneur, c'est le Dieu d'Abraham qui a parlé à Moyse, qui l'a envoyé vers les Israélites, pour leur annoncer leur délivrance prochaine, & qui lui a donné une une Loi chargée de tant de préceptes, à laquelle il a voulu que ce Peuple fût soumis pour dompter sa dureté. *Per Angelos Lex ipsa data manifestissimè ostenditur, quam certè nullus fidelium dubitat Deum dedisse Moysi ad subjugandum Populum Israël.*

De Trin. lib. 3. cap. XI. n. 26.

Mais, parce que cette explication, qui est la seule raisonnable,

VII. Cl. s'accorde très-mal avec les nouvelles pensées du P. Malebranche, *il*
N°. VII. n'a eu garde de s'en servir, pour nous faire entendre, que, *quoique les Anges aient donné la Loi à Moyse, ce que Moyse dit dans l'Exode, que c'est Dieu qui l'a donnée, ne laisse pas d'être vrai.* Il nous en donne deux autres raisons. Mais avant que de les rapporter, je dois avertir, qu'afin de mieux juger si elles sont recevables, il faut avoir dans l'esprit, que, pour être bonnes à son égard, elles ne doivent point engager à admettre en Dieu de volontés particulieres, en tout ce qui s'est fait pour la Religion Judaïque; & que, pour être bonnes en elles-mêmes, elles doivent être telles qu'elles puissent avoir donné un sujet raisonnable à l'Ange de s'appeller *Jehovah*, & de dire de lui-même; *Qui est misit me ad vos :* & à Moyse, de parler toujours à celui qui lui apparoissoit comme à Dieu même; & à tous les fideles de l'ancien & du nouveau Peuple, de regarder tout ce qui a été dit à Moyse par celui qui lui parloit, comme des paroles vraiment divines, & auxquelles on devoit une soumission de foi divine. On jugera facilement par-là, si les deux raisons de l'Auteur sont satisfaisantes. Voici la premiere.

L'Auteur. *Car Dieu exécute toujours, comme cause véritable, ce que les créatures font comme causes occasionnelles, auxquelles Dieu a communiqué sa puissance selon certaines loix générales.*

Rep. Pour bien comprendre ce qu'il veut dire par-là, il y faut joindre ce qu'il dit quelques pages plus bas, sur un passage de l'Exode, qui nous marque, qu'un Ange conduisoit le Peuple, & avoit la puissance de le punir s'il manquoit de lui obéir. *Or on suppose,* dit-il, *que Dieu fait tout. Donc l'Ange conducteur n'a sa puissance, que parce que Dieu a voulu se faire une loi, pour ainsi dire, de lui obéir : de même que je n'ai la puissance de remuer mon bras, que parce que Dieu a établi les loix de l'union de l'ame & du corps. Et l'Ange n'agit actuellement, que parce que Dieu exécute actuellement ses desirs, & par-là ses desseins éternels : de même que je ne remue actuellement le bras, que parce que Dieu fait seulement ce que je desire, & ce que je pense faire.*

Il faut bien remarquer, qu'il ne donne point d'autre part à Dieu, dans ce que les Anges ont fait à l'égard des Israélites, soit en leur donnant la Loi, soit en faisant de fréquents miracles pour les récompenser ou pour les punir, que celle que Dieu a, selon lui, dans le remuement de mon bras.

Il prétend que comme je tiens cette puissance de Dieu, parce qu'il s'est fait une loi de le remuer si-tôt que je le voudrois, les Anges

ont aussi reçu de lui la puissance de faire ses œuvres miraculeuses; VII. CL.
parce qu'il s'est fait une loi, pour ainsi dire, de leur obéir, en les N°. VII.
faisant réellement, si-tôt qu'ils desireroient qu'elles se fissent. Et il veut, de même, que, comme je ne remue actuellement le bras que parce que Dieu fait réellement ce que je desire, & ce que je pense faire, *les Anges aussi n'aient agi actuellement, que parce que Dieu exécutoit actuellement leurs desirs, & par-là ses desseins éternels.* Mais ces dernieres paroles sont fort équivoques, & on les pourroit prendre en un sens qui seroit plus favorable à la vérité, mais qui certainement n'est pas celui de l'Auteur. Car ce qu'il appelle *les desseins éternels, que Dieu exécute par les desirs des Anges*, ne peuvent être, selon lui, que des desseins généraux, d'exécuter ce que voudroient les Anges, & non des desseins particuliers, de faire un tel ou un tel miracle; de donner à Moyse de telles loix, de lui prescrire de tels réglements pour le gouvernement du Peuple, & autres choses semblables. Son Systême seroit renversé, si on admettoit en Dieu ces volontés particulieres : c'est pour ne les point admettre, & pour nous faire croire que Dieu n'a rien voulu de tout cela en particulier, mais qu'il s'est seulement accommodé aux volontés des Anges, comme il s'accommode à ma volonté, quand il remue le bras pour moi si-tôt que je le desire; c'est, dis-je, pour exclure les desseins particuliers de Dieu, & n'en admettre que de généraux, qu'il fait tant valoir, que les miracles fréquents de l'Ancienne Loi se sont faits par le ministere des Anges, & que c'est aussi un Ange qui a donné la Loi.

C'est la conclusion qu'il tire de tout ce qu'il avoit dit auparavant, ensuite du passage que je viens de rapporter. *Ainsi les miracles de l'Ancien Testament ne sont que des suites des loix générales, que Dieu s'est faites pour communiquer sa puissance à l'Archange Michel, ou à l'Ange conducteur. L'Armée de Sennacherib est défaite par l'Ange : la Manne étoit un pain formé de la main des Anges. Dieu néanmoins a fait ces merveilles, mais par des volontés générales* (comme il remue mon bras par une volonté générale, selon la comparaison dont il venoit de se servir) *Car s'il les avoit exécutées par des volontés particulieres, les Anges ne les auroient point faites par une puissance que Dieu leur avoit donnée, de conduire son peuple.*

Je n'ai pas besoin de faire voir ici la fausseté de cette derniere conséquence : je l'ai fait ailleurs. Il ne s'agit présentement que de bien comprendre sa pensée, & non pas de la réfuter; car je n'ai rapporté tout ceci, que pour montrer, que la premiere raison qu'il donne, *de ce que les Anges ayant donné la Loi, selon S. Etienne, il ne laiss-*

VII. Cl. *ſe pas d'être vrai, ce que nous marque l'Exode, que c'eſt Dieu qui l'a*
N°. VII. *donnée*, ſe réduit à dire, que c'eſt, parce que l'Ange, qui a deſiré de donner la Loi comme il lui a plu, ſans que Dieu eût eu ſur cela de volonté particuliere, n'auroit point agi actuellement ſi Dieu, s'étant fait une loi de lui obéir, n'avoit exécuté actuellement ſes deſirs ; comme ayant de moi-même la volonté de remuer le bras, ſans avoir beſoin que Dieu me la donne, je ne le remuerois pas néanmoins actuellement, ſi Dieu ne s'étoit fait une loi de faire toujours, *comme cauſe réelle & véritable, ce que je deſire & ce que je penſe faire.*

On voit donc par-là clairement, ce que c'eſt que cette premiere raiſon : mais on voit auſſi en même temps, que, ſi elle étoit recevable, on pourroit & on devroit attribuer à Dieu une infinité de choſes, bonnes & mauvaiſes, que l'on ne peut ſans blaſphême appeller divines, en prenant ce mot dans le même ſens qu'on le prend, quand on dit, que la Loi de Moyſe, & la Religion Judaïque, telle qu'elle a été inſtituée par ce Prophete, ont été des choſes divines. Car, s'il ſuffiſoit pour cela que Dieu exécutât comme cauſe véritable, ce que les créatures auroient fait comme cauſes occaſionnelles, rien ne pourroit empêcher qu'on ne regardât comme des livres divins le Manuel d'Epictete, & l'Alcoran de Mahomet; puiſque, ſelon l'Auteur du Syſtême, ç'a été Dieu qui a écrit ces livres comme cauſe véritable & réelle, en remuant les doigts d'Epictete & de Mahomet, pour en former tous les caracteres, & que l'un & l'autre n'ont rien fait en cela que comme cauſes occaſionnelles, ſelon la puiſſance que Dieu leur avoit communiquée. Or on ne peut, ſans une erreur manifeſte, pour ne pas dire une impiété groſſiere, donner pour raiſon de ce que la Loi eſt attribuée à Dieu, comme ayant été une loi vraiment divine, quoique donnée par un Ange, ſans aucune volonté particuliere de Dieu, ce qui prouveroit qu'on pourroit auſſi attribuer à Dieu, & regarder comme des livres tout-à-fait divins, le Manuel d'Epictete & l'Alcoran de Mahomet.

Mais ſouvenons-nous que nous cherchons de plus, la raiſon qui a pu faire dire à l'Ange qui parloit à Moyſe; *Je ſuis le Dieu d'Abraham, & celui qui eſt.* Or ſi c'en étoit une, de ce que Dieu exécute toujours, comme cauſe véritable, ce que les créatures font comme cauſes occaſionnelles, il s'enſuivroit, que ſi un homme inconnu nous avoit fait un diſcours, que nous aurions trouvé fort raiſonnable, & que nous l'euſſions enſuite prié de nous dire qui il feroit, il nous pourroit répondre : *Je ſuis le Dieu d'Abraham & le ſouverain être ;*

parce que Dieu, comme cause véritable, auroit formé toutes les paroles qu'il auroit prononcées comme cause occasionnelle. VII. Cl. N°. VII.

Rien n'est donc moins satisfaisant que cette premiere raison, quoique ce soit la seule qui se puisse ajuster aux principes du Systême : car, pour la seconde, elle est encore moins solide, quoique plus mystérieuse.

L'Auteur. *Et parce que c'est Dieu seul qui éclaire les esprits par la manifestation de l'ordre immuable & nécessaire, qui est la regle inviolable de ses volontés, c'est lui véritablement qui nous parle, & qui nous donne ses commandements, lorsque celui qui nous parle de sa part, ne le fait qu'après avoir consulté les loix éternelles que renferme sa sagesse : ce que ne manquent jamais de faire les bienheureuses intelligences.*

Rép. Cette seconde raison est plus capable de tromper ceux qui se laissent éblouir par de grands mots qu'ils n'entendent point; mais, dans le fond, elle ne vaut pas mieux que l'autre, comme il est aisé de le faire voir par quatre ou cinq observations.

La premiere est; que ce qu'il appelle *l'ordre immuable & nécessaire*, qu'il dit être *la regle inviolable des volontés de Dieu même*, ne regarde point les loix de droit positif, dont il y a un très-grand nombre parmi les commandements donnés par l'Ange à Moyse sur le mont Sinaï, qui ne dépendoient pas certainement d'un *ordre immuable & nécessaire*; puisque nous voyons qu'ils ont été changés dans la Loi Nouvelle ; comme tout ce qui regardoit les sacrifices, le discernement des viandes qu'il étoit permis ou défendu de manger, & un grand nombre de points qui régloient la police de l'ancien peuple. S'il étoit donc vrai qu'un Ange eût ordonné tout cela de lui-même, sans aucune volonté particuliere de Dieu, on ne pourroit alléguer, pour raison de ce que l'Ecriture attribue tous ces commandements à Dieu, *que c'est lui seul qui éclaire les esprits, par la manifestation de l'ordre immuable & nécessaire, qui est la regle inviolable de ses propres volontés*; puisque ce n'auroit pu être par la manifestation de cet ordre immuable & nécessaire, que l'Archange Michel auroit donné tant de commandements muables & non nécessaires, que la Religion ne laisse pas de vouloir que nous regardions comme des commandements vraiment divins.

La seconde est; qu'il renverse d'une autre maniere son propre Systême, en disant, que les commandements positifs de l'Ancienne Loi, qu'il prétend avoir été donnés par un Ange, tels qu'il lui a plu, ont dû être regardés comme des commandements divins ; *parce que c'est Dieu seul qui éclaire les esprits, par la manifestation de l'ordre immuable & nécessaire, qui est la regle inviolable de ses volontés*; car il

VII. CL. faudroit pour cela, que cette *manifestation* eût fait voir à l'Ange, qu'il
N°. VII. étoit d'*un ordre immuable & néceſſaire*, que ces commandements poſitifs fuſſent donnés aux Iſraélites. Et cela étant, il feroit contraint d'avouer, que Dieu, de lui-même, ſans attendre les deſirs de l'Ange, auroit voulu donner ces commandements; puiſqu'il dit ici, comme en beaucoup d'autres endroits, *que l'ordre immuable & néceſſaire eſt la regle inviolable de ſes volontés.* Il ſeroit donc faux, que Dieu n'auroit point eu ſur cela de volontés particulieres, mais ſeulement une volonté générale d'obéir à l'Ange.

La troiſieme obſervation eſt; qu'il ne gagne pas davantage pour avoir recours *aux loix éternelles, que les Anges ne manquent pas de conſulter.* Car on a beau conſulter ces loix éternelles, on n'y voit point ce qui dépend de la libre volonté de Dieu, comme l'Auteur l'enſeigne en pluſieurs endroits, & particuliérement en ſa troiſieme Méditation, num. 16. Et il pouſſe même cela ſi loin, qu'il oſe prétendre, que Jeſus Chriſt, comme homme, quoiqu'il conſulte ſans ceſſe les vérités éternelles, ne connoît point ce qui dépend des actes libres de Dieu, ſi Dieu ne le lui révele. Or ſi on excepte le Décalogue, la plupart des autres Loix données à Moyſe ont été des loix arbitraires, que Dieu a pu donner ou ne pas donner au peuple Juif; & dans le Décalogue même, le commandement du Sabbat enferme des choſes, qui ne ſont pas de nature à être vues *en conſultant les loix éternelles;* comme le choix du dernier jour de la ſemaine, & la défenſe ſi étroite de vaquer en ce jour à aucun travail corporel, ſans en excepter l'apprêt des viandes. Et par conſéquent, c'eſt une illuſion, de dire, que toutes ces loix ont dû être attribuées à Dieu, quoiqu'un Ange les eût données de lui-même, ſans aucune volonté particuliere de Dieu; *parce que ces bienheureuſes intelligences ne manquent jamais de conſulter les loix éternelles que renferme ſa ſageſſe.*

La quatrieme eſt; que ce qu'il appelle *conſulter les loix ou les vérités éternelles, que la ſageſſe de Dieu renferme*, n'eſt point une choſe qui ſoit particuliere à ceux qui voient Dieu face à face, comme le voient les Bienheureux; ni même à ceux qui, ayant la vraie foi, l'invoquent avec piété, afin qu'il éclaire leurs ténebres. Il veut que cela ſoit commun à tous ceux qui découvrent quelque vérité néceſſaire, quand ce ſeroient des Payens. C'eſt ce qu'il fait dire à Jeſus Chriſt dans ſa troiſieme Méditation, num. 20. *Sache que tous les eſprits ſont unis à moi; que les Philoſophes, que les impies ne peuvent être entiérement ſéparés de moi. Car s'ils voient quelque vérité néceſſaire, c'eſt en moi qu'ils la découvrent, puiſqu'il n'y a point, hors de moi, de vé-*

rité

rité éternelle, immuable, nécessaire. Je pénetre donc & j'éclaire tous les esprits. Il s'ensuit de-là, que tout ce que Cicéron a dit de vrai & de raisonnable dans ses Offices, & Epictete dans son Manuel, c'est, selon lui, après avoir consulté les loix éternelles que renferme la sagesse de Dieu. Mais sans rien contester de tout cela (car cela est vrai en un sens, quoique ce ne soit peut-être pas le sien) il me suffit de remarquer, qu'on ne peut nier sans impiété, qu'il n'y ait une différence infinie, entre l'autorité qu'a sur mon esprit le livre d'un Philosophe, qui me donne de très-bonnes instructions pour la conduite de ma vie (comme on en trouve de très-bonnes dans les Offices de Cicéron) quoiqu'on puisse dire qu'il ne me les donne *qu'après avoir consulté les loix éternelles que renferme la sagesse de Dieu*, & l'autorité toute divine, qu'a dû avoir sur l'esprit des Israélites la parole de Moyse, après leur avoir fait connoître par tant de merveilles, qu'ils ne devoient point douter que ce ne fût Dieu même qui leur faisoit ces commandements par la bouche de ce Prophete. Or si ces commandements ne fussent venus que d'un Ange, qui n'eût point reçu d'ordre particulier de Dieu de leur commander telle ou telle chose, mais qui leur eût donné telles loix qu'il lui auroit plu, après avoir consulté en général *les loix éternelles que la sagesse de Dieu renferme*, il n'y auroit aucune raison d'attribuer une autorité tout-à-fait divine aux commandements de cet Ange. Il est donc faux que ce soit un Ange qui les ait donnés à Moyse, sans aucune volonté particuliere de Dieu; puisqu'on a toujours reconnu dans la véritable Religion, pendant l'une & l'autre Alliance, que ces commandements étoient tout-à-fait divins, & qu'on y devoit rendre une soumission de foi divine.

VII. Cl. N°. VII.

5°. En joignant ensemble les deux raisons qu'il apporte, pour nous faire croire qu'on a pu attribuer à Dieu toute la Loi de Moyse, quoiqu'à ce qu'il prétend, elle lui ait été donnée par un Ange, sans que Dieu ait eu sur cela aucune volonté particuliere, il est clair au moins, qu'on les peut appliquer sans difficulté, beaucoup plutôt qu'à des livres de Payens, à des ouvrages d'Auteurs Saints; tels que sont par exemple, la Regle de S. Augustin, celle de S. Benoît, & le livre de l'Imitation de Jesus Christ. Car, pour la premiere de ces deux raisons, il est sans doute que Dieu, selon lui, comme cause véritable, a remué les doigts de ces saints Auteurs, pour former tous les caracteres de ces ouvrages, & qu'ils n'ont été que les causes occasionnelles de cette écriture, selon la puissance que Dieu leur avoit communiquée. Et pour la seconde, il ne niera pas que ces deux saints Législateurs n'aient composé leurs Regles *après avoir consulté les loix*

VII. CL. *éternelles que Dieu renferme dans sa sagesse*; que Dieu *n'eût éclairé leur* N°. VII. *esprit par la manifestation de l'ordre immuable & nécessaire, qui est la regle inviolable de ses propres volontés*, & qu'on n'ait lieu d'en dire autant du pieux Auteur de l'Imitation de Jesus Christ. Je pourrois ajouter, que Dieu a eu sur tout cela des volontés particulieres, puisqu'ils n'ont point composé ces ouvrages sans une grace particuliere de Dieu, qui les a éclairés & leur a inspiré les bonnes pensées & les saintes affections dont ils sont remplis. Cependant, quoique cela nous donne sujet d'attribuer à Dieu ces regles & ce livre, en un certain sens, comme à l'Auteur de tout ce que nous faisons de bien, cela ne suffit pas néanmoins pour les lui attribuer en la maniere qu'on lui doit attribuer la Loi de Moyse. Car on ne peut, sans impiété, ne la pas regarder comme une Loi que Dieu a lui-même donnée aux hommes, quoique par un Ange, & pour laquelle il a voulu qu'ils eussent un respect & une soumission de foi divine. C'est donc en vain que l'Auteur du nouveau Systême a cru qu'il pourroit allier ces deux vérités; que la Loi a été donnée par un Ange, & que c'est Dieu lui-même qui l'a donnée, par les deux raisons qu'il en apporte. Il est manifeste qu'on ne les peut allier par-là, parce qu'elles sont incapables de remplir l'idée que la véritable Religion nous oblige d'avoir de la divinité de la Loi publiée par Moyse, & qu'on ne sauroit accorder cette contradiction apparente, qu'en reconnoissant avec les SS. Peres, que Dieu parloit par cet Ange, & qu'il lui faisoit dire, non en sa personne, mais en la personne de Dieu même, tout ce qui a été dit à Moyse sur la montagne de Sinaï. Or il s'ensuit nécessairement de-là, que Dieu a eu des volontés particulieres à l'égard de chacun des commandements de la Loi, comme on ne pourroit nier, sans impiété, que Dieu n'ait eu des volontés particulieres à l'égard de toutes les choses qu'il a fait écrire par les Prophetes & par les Apôtres.

6°. Enfin, selon la remarque que j'ai déja faite sur la premiere raison, qui est, que, quelque persuadé que fût un homme que nous ne connoîtrions pas, de ne nous avoir rien dit qu'après *avoir consulté les loix éternelles, que la sagesse de Dieu renferme*, si nous lui demandons qui il est, il n'y a personne qui n'avouât que ce seroit un blasphême s'il nous répondoit: *Ego sum qui sum: Ego sum Deus Abraham.* Cette seconde raison ne vaut donc pas mieux que l'autre, pour accorder ce que dit Moyse au Chapitre troisieme de l'Exode: *Apparuit Angelus Domini*, &c. avec ce qu'il dit ensuite: *Cernens Dominus (Jehovah) quod pergeret ad videndum, vocavit eum de medio rubi*,

& avec le nom incommunicable à toute créature, que se donne celui qui lui étoit apparu & qui lui parloit. VII. Cl. N°. VII.

En voilà, ce me semble, plus qu'il ne faut, pour obliger tout le monde de reconnoître que le P. Malebranche s'est fort trompé, quand il a cru pouvoir tirer un grand avantage, pour ne point admettre en Dieu de volontés particulieres dans la conduite qu'il a tenue envers les hommes, pendant le temps de l'Ancien Testament, de ce que la Loi a été donnée par les Anges, comme s'il s'ensuivoit de-là, que Dieu n'a eu aucune volonté particuliere à l'égard de tout ce qui s'est passé sur la montagne de Sinaï, où il s'est fait tant de prodiges, & où tant de divers commandements ont été donnés à Moyse. Car, comme il avoue que l'on doit porter le même jugement des miracles fréquents de ce temps-là, que de la Loi & des merveilles qui en ont accompagné la publication, si le ministere des Anges, par lequel la Loi s'est donnée, ne fait pas que l'on puisse dire que Dieu n'ait eu à cet égard des volontés particulieres, ce même ministere des Anges, par lequel ces miracles se font faits, ne prouvera pas non plus, qu'on ne le doit point attribuer à des volontés particulieres de Dieu, auxquelles on voit assez que l'Ecriture les attribue, lorsqu'elle assure, que c'est Dieu seul qui a opéré ces grandes merveilles : *qui facit mirabilia magna solus.* *Psalm.* 135.

CHAPITRE SEPTIEME.

Autres preuves de la fausseté de cette nouvelle Doctrine touchant les Anges, & qu'elle pourroit porter à de grands excès.

J'Ose me promettre que tous ceux qui auront lu avec quelque attention ce que j'ai dit jusques ici, auront suffisamment de quoi se convaincre, que le P. Malebranche a mal satisfait au titre de son dernier Eclaircissement ; s'étant fait fort d'y prouver, *que les miracles fréquents de l'Ancienne Loi ne marquent nullement, que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres.*

Car on a vu que toutes ces preuves sont fondées sur cette étrange supposition ; qu'à l'égard de toutes les choses que Dieu a mises dans la puissance des Anges, quand elles seroient miraculeuses, & au dessus du cours ordinaire de la nature, ce n'est point Dieu qui leur commande ou qui leur permet de les faire, selon qu'il lui plaît,

VII. Cl. N°. VII. comme on a cru jusques ici; mais que ce sont les Anges qui desirent qu'elles se fassent, sans que Dieu forme en eux ce desir, & que Dieu fait ensuite *toujours*, & *très-promptement*, ce que desirent les Anges, *parce qu'il s'est fait une loi de leur obéir*. Or je pense que l'on trouvera que cette supposition est une nouvelle pensée, dont on n'avoit jamais oui parler dans l'Eglise de Dieu, & qu'elle est manifestement contraire à l'Écriture & à tous les Peres.

J'ajouterai seulement ici une réflexion, qui me vient présentement dans l'esprit, qui fera voir évidemment, si je ne me trompe, que ce n'est pas là l'idée que les Saints de l'Ancien Testament ont eue de la maniere dont Dieu & les Anges agissoient à leur égard. Supposons qu'un Roi eût pris une résolution ferme & inébranlable, de faire exécuter toujours, & très-promptement, tout ce que voudroit son premier Ministre, & que ce Ministre, au contraire, n'attendroit point de savoir la volonté du Prince pour former ses desseins; mais qu'il les formeroit de lui-même, d'où se feroit infailliblement la distribution des récompenses & des peines : à qui est-ce que les sujets de ce Roi, qui sauroient cela, s'adresseroient-ils pour obtenir, ou en tout ou en partie, le soulagement des maux dont ils seroient menacés pour des fautes qu'ils auroient faites? Peut-on douter que le bon sens ne les portât à s'adresser au premier Ministre, plutôt qu'au Roi; puisqu'ils sauroient que le Roi se feroit fait une loi, de n'avoir point de volonté que celle de son Ministre, & qu'au contraire ce que voudroit le Ministre, de lui-même, ne manqueroit pas d'être exécuté? Ce que j'ai supposé à l'égard du Roi & de son Ministre, est ce que l'Auteur du Systême suppose à l'égard de Dieu & des Anges. Jugeons donc, par ce qu'ont fait les Saints de l'Ancienne Loi, s'ils en ont porté le même jugement que lui.

Il est dit dans le XXIV Chapitre du second Livre des Rois, & dans le XXI du premier des Paralipomenes, que David ayant péché dans le dénombrement du peuple, le Seigneur envoya la peste dans Israël qui tua soixante-dix mille hommes, & que l'Ange du Seigneur étendoit déja sa main sur Jerusalem, pour la ravager, lorsque Dieu ayant compassion de tant de maux, commande à l'Ange exterminateur de cesser : *c'est assez*, lui dit-il, *retirez votre main*. L'Ange étoit alors près de l'aire d'Areüna Jebuséen; & David le voyant, qui tenoit une épée nue tournée contre Jerusalem, dit au Seigneur : *c'est moi qui ai péché; c'est moi qui suis le coupable : qu'ont fait ceux-ci qui ne sont que des brebis? Que votre main, je vous prie, se tourne contre moi & contre la maison de mon Pere.*

Que peut-on s'imaginer de plus contraire aux nouvelles pensées du nouveau Systême ? L'Ange étant prêt de frapper, Dieu l'arrête, lui commande de cesser, & lui dit que c'est assez. Cela ne marque-t-il pas que ce n'est pas l'Ange qui ordonne, & Dieu qui exécute ; mais que c'est l'Ange qui exécute ce que Dieu a ordonné ? Que ce n'est pas Dieu qui cesse de frapper, quand l'Ange cesse de desirer que le peuple soit frappé ; mais que c'est l'Ange qui ne frappe plus, si-tôt que Dieu lui commande de s'arrêter, parce qu'il n'avoit frappé jusques alors que par le commandement de Dieu ? VII. Cl. N°. VII.

La même chose paroît par l'action de David. Dieu lui fait voir l'Ange qui étoit prêt de frapper Jerusalem. A qui s'adresse-t-il pour détourner ce fléau de dessus la sainte Cité ? Selon les principes du nouveau Systême, ce ne devoit pas être à Dieu, qu'il auroit su s'être fait une loi de tuer tous ceux que l'Ange desireroit qui fussent tués ; mais ce devoit être à l'Ange, afin que, cessant de le desirer, Dieu cessât aussi d'être l'exécuteur de cette volonté meurtriere. Mais il fait tout le contraire, parce qu'il étoit certainement dans une pensée toute opposée. Il voit l'Ange qui tenoit une épée nue tournée vers Jerusalem ; mais sachant qu'il n'étoit que l'exécuteur de la juste vengeance de Dieu, ce n'est pas l'Ange qu'il tâche d'appaiser, c'est Dieu même. C'est au Seigneur qu'il adresse ces excellentes paroles, pleines d'une admirable charité pour son peuple : *C'est moi qui ai péché ; c'est moi qui suis le coupable : Qu'ont fait ceux-ci qui ne sont que des brebis ?* Et c'est aussi au Seigneur, que, par l'avis du Prophete Gad, ayant dressé un Autel sur la montagne de Moria, sur lequel le Temple fut bâti depuis, il offrit des holocaustes & des pacifiques : *& ainsi le Seigneur*, dit l'Ecriture, *se réconcilia avec Israël, & fit cesser la plaie dont il avoit frappé son peuple.*

On a de plus été tellement persuadé jusques ici, que le Seigneur, le souverain être, avoit un soin particulier du peuple Juif, qu'on a fait un nouveau mot, pour distinguer cette espece de gouvernement de tous les autres, en l'appellant une *Théocratie*, & qu'on a cru avec raison, que ç'a été le fondement des reproches que Dieu fit aux Israélites, quand ils demanderent d'avoir un Roi comme les autres nations, parce que c'étoit vouloir changer un gouvernement divin en une Monarchie humaine. Mais, si on en croit l'Auteur du nouveau Systême, tout cela n'a rien de solide, & le gouvernement des Juifs n'auroit jamais été une *Théocratie*, mais seulement une *Angélocratie*, qui sont deux choses aussi différentes que Dieu l'est d'un Ange.

Tout cela est si clair, ce me semble, que je puis bien croire,

VII. Cl. que toutes les personnes de bon sens en demeureront convaincues;
N°. VII. puisqu'il paroît que lui-même s'est défié de leur pouvoir persuader ses paradoxes. Car ce ne peut être que dans cette appréhension, que, combattant en retraite à la fin de ce nouvel Eclaircissement, il se réduit à prétendre, *que, quand tout ce qu'il venoit de dire des Anges seroit absolument faux* (comme il l'est certainement) *il pourroit toujours supposer, & auroit tout sujet de croire, que Dieu a fait les miracles de l'Ancienne Loi, selon certaines loix générales, dont il n'auroit point de connoissance.*

Mais il est aisé de le forcer dans ce retranchement. Il faut seulement remarquer, que le mot de *loix générales* est équivoque, & ne forme point nettement l'idée de ce qu'il avoit à prouver dans cet Eclaircissement. Il n'en faut que lire le titre : *Que les miracles fréquents de l'Ancienne Loi, ne marquent nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres.* C'est donc uniquement de quoi il s'agit : si ces miracles fréquents se sont faits, ou non, par des volontés particulieres de Dieu ? C'est détourner l'esprit ailleurs que de substituer à cela, qu'ils se sont faits par des loix générales, qui nous sont inconnues. Car, pour m'être prescrit une loi générale, de prier Dieu tous les matins, cela n'empêche pas que je ne le fasse chaque fois par une volonté particuliere. Ainsi, pour ne point prendre le change, demeurons-en aux volontés particulieres. Et voici comme on lui prouve, que ce qu'il a dit des Anges, étant absolument faux ; c'est-à-dire, étant faux que les Anges aient été les ordonnateurs de ces miracles, & que Dieu n'en ait été que l'exécuteur, il faut nécessairement, que les miracles fréquents de l'Ancienne Loi se soient faits par des volontés particulieres de Dieu.

Car Dieu agit, selon lui, par des volontés particulieres, quand il n'agit point par une volonté générale, qui doit être déterminée à un effet plutôt qu'à un autre, par une cause occasionnelle, dont il se soit fait une loi de suivre les mouvements. C'est le plus grand principe du nouveau Système : ainsi l'Auteur n'a garde de nier cette proposition.

Or, si ce qu'il a tâché d'établir touchant les Anges, qu'ils aient été les ordonnateurs des miracles de l'Ancienne Loi, & que Dieu n'en ait été que l'exécuteur, *est absolument faux*, il faut nécessairement que ç'ait été par des volontés particulieres que Dieu ait fait ces miracles, & non pour y avoir été déterminé par des causes occasionnelles : Il faut, par exemple, que ce soit Dieu, de lui-même, & non pour y avoir été déterminé par une cause occasionnelle, qui a voulu

que la manne tombât dans le désert pendant six jours, & qu'elle n'y tombât pas le septieme; que cent quatre-vingt-cinq mille hommes de l'armée de Sennacherib fussent tués, & non un plus grand ni un moindre nombre; & que ce Roi impie ne fût pas de ces morts, mais qu'il fût réservé à être tué par ses propres fils dans le temple de son idole. C'est tout ce qui reste à prouver, & cela est bien facile. VII. Cl. N°. VII.

Les causes occasionnelles, qui doivent déterminer les volontés générales de Dieu, doivent être des créatures, en qui il arrive quelque changement, auquel Dieu se soit fait une loi de se conformer *toujours & très-promptement*. C'est, selon l'Auteur, une des conditions des causes occasionnelles.

Or il n'y a que deux sortes de créatures; les corporelles & les spirituelles. Il avoue que les corporelles n'ont pu être ces causes occasionnelles, qui devoient déterminer les volontés générales de Dieu à faire des miracles, par lesquels il punissoit, ou récompensoit les Israélites. *Car il falloit*, dit-il, *des intelligences pour conduire des hommes, pour les récompenser & pour les punir, puisque pour égaler la récompense au mérite, il faut des intelligences qui la reglent.* Et puisqu'il avoue, *qu'il faudroit être bien insensé & bien impie, pour prétendre que la manne tombât dans le désert pendant quarante ans, tous les jours de la semaine, hormis le Samedi, par une suite nécessaire de la communication des mouvements*, il ne faudroit pas être moins insensé pour s'imaginer, que Dieu a été déterminé à faire ce miracle continuel, pendant quarante ans, par quelque changement arrivé dans la nature corporelle. Il est donc certain, que, s'il y avoit eu des causes occasionnelles de ces miracles, en la maniere qu'il l'entend, ç'auroit dû être des créatures intelligentes, qui ne peuvent être les causes occasionnelles des effets que Dieu veut seulement par des volontés générales, que par leurs différents desirs.

Or il n'y a que deux sortes de créatures intelligentes; les hommes & les Anges. Et il ne peut dire, comme il ne le dit point aussi, que les hommes aient été les causes occasionnelles de ces fréquents miracles de l'Ancienne Loi Car il faudroit pour cela, que ces miracles se fussent faits selon les desirs des Israélites, *toujours & très-promptement.* Or il est bien certain qu'ils ne desiroient point ceux par lesquels Dieu les punissoit, comme quand il fit mourir par un Ange soixante & dix mille hommes, pour le péché de David dans le dénombrement du peuple; & que Dieu ne leur accordoit pas toujours d'être délivrés de leurs maux, quand ils l'en prioient.

Il ne reste donc que les Anges, qui eussent pu être les causes

VII. Cl. N°. VII. occasionnelles de ces miracles. Et ainsi, s'il étoit absolument faux que les Anges en eussent été les causes occasionnelles (qui est ce qu'il nous permet de supposer) il seroit absolument certain, que Dieu auroit fait ces miracles sans cause occasionnelle, & par conséquent par des volontés particulieres.

On ne répond point à une preuve aussi convainquante que celle-là, par une proposition, qui est vraie étant bien appliquée, mais qui l'est très-mal en cette rencontre. *Il ne faut point*, dit-il, *abandonner la vérité clairement connue, à cause de quelques objections qu'on peut tirer de l'ignorance où nous sommes de beaucoup de choses.* Cela est vrai. Mais qui lui a donné droit de supposer, que, dans une matiere très-importante, d'où dépend la véritable idée que l'on doit avoir de la providence de Dieu, une pensée toute nouvelle, inconnue à tous les Peres & à tous les Théologiens, & contraire à cent passages de l'Ecriture, pris dans leur sens propre & littéral, soit *une vérité clairement connue?* Il n'y a point d'hérétique qui ne pût sans peine, par une semblable supposition, éluder tous les arguments dont on combattroit ses nouveaux dogmes; puisque, pour les rendre inutiles, il n'auroit qu'à répondre gravement : *Qu'il ne faut pas abandonner la vérité clairement connue, à cause de quelques objections, qu'on peut tirer de l'ignorance où nous sommes de beaucoup de choses.*

Dira-t-il que ce n'est pas une supposition en l'air, & qu'il a pu regarder comme une vérité clairement connue, que Dieu n'agit point par des volontés particulieres, après le jugement décisif qu'il en a rendu, en ces termes, au commencement de cette page : *Il faut donc*, dit-il, *demeurer d'accord, par les preuves que j'ai tirées de l'idée de l'être infiniment parfait, & par mille & mille expériences, que Dieu exécute ses volontés par des loix générales*, ET NON PAR DES VOLONTÉS PARTICULIERES. J'ajoute ces dernieres paroles, pour déterminer l'ambiguité de ces mots, *loix générales*, au point précis de la question, qui est, de savoir si Dieu a agi par des volontés particulieres, dans les miracles fréquents de l'Ancienne Loi; dans les événements, que le consentement de tous les peuples, qui ont eu quelque Religion, ont attribués à sa providence, & sur-tout dans la distribution des graces, par lesquelles les hommes font des actions qui leur méritent le ciel. Un seul homme qui a de l'esprit, mais qui est homme, & par conséquent sujet à erreur, nous prononce comme un arrêt dont il n'y auroit point d'appel : *Il en faut demeurer d'accord, par les preuves que j'ai tirées de l'idée de l'être infiniment parfait, & par mille & mille expériences.* Cela est bientôt

bientôt dit; mais il faut avoir une grande opinion de soi-même, VII. Cl.
& une bien mauvaise de ses Lecteurs, pour s'attendre qu'ils se ren- N°. VII.
dront à des paroles en l'air, comme à des oracles infaillibles. Ces mille & mille expériences font mille & mille suppositions sans fondement : car par quelle expérience peut-on savoir, que Dieu ne veut point, par une volonté particuliere, ce que l'on s'imagine qu'il ne veut qu'en général.

Ce qui l'a ébloui est, qu'il s'est imaginé que c'étoit en Dieu la même chose, d'agir selon les loix générales qu'il s'est imposées à lui-même, & de ne point agir par des volontés particulieres : en quoi certainement il se trompe. Car il peut y avoir mille & mille expériences qui nous font voir, que Dieu agit selon les loix générales qu'il s'est prescrites à lui-même, sans que ces expériences puissent prouver en aucune sorte, qu'il n'agit pas en même temps par des volontés particulieres. Dieu s'est fait une loi générale, de créer une ame, & de la joindre à un corps humain aussi-tôt que ce corps humain seroit formé dans le sein d'une femme. Il ne s'en est pas même voulu dispenser quand son Fils s'est revêtu de notre nature. S'ensuit-il de-là, que ce n'ait pas été par une volonté particuliere, qu'il a voulu créer l'ame de Jesus Christ ? On auroit horreur de le penser. S'ensuit-il de même, que la naissance de chacun de nous, & la création de notre ame, n'ait pas été l'effet d'une volonté particuliere de Dieu ? On ne le pourroit dire sans renverser la Religion. Car, pour moi, je ne me croirois pas Chrétien si j'avois le moindre doute que Dieu n'eût pas voulu créer mon ame par une volonté très-particuliere, quoique ç'ait été dépendamment de la premiere formation de mon corps dans le sein de ma mere; parce que je prendrois pour un sentiment d'Epicurien, la pensée qui me pourroit venir dans l'esprit, que cette premiere formation de mon corps, ait été l'effet d'un concours fortuit des causes naturelles, & non d'un ordre précis & arrêté de la providence de Dieu. Je n'en dis pas davantage : on verra tout cela traité plus au long dans le premier Livre contre le Systême.

Ces grandes preuves, tirées de l'idée de l'être parfait, ne sont pas mieux fondées. On espere que le public sera satisfait des réponses qu'on y a faites, en divers endroits de ce premier Livre, & de ceux qui le suivront : mais nous allons voir que ce qu'il dit ensuite, ruine ces prétendues preuves convainquantes, qu'il tire de l'idée de l'être parfait.

VII. Cl. N° VII. *Il n'est pas*, dit-il, *facile de démontrer que Dieu agit, en telles & telles rencontres, par des volontés particulieres.* S'il étoit vrai, ce qu'il dit par-tout avec tant de confiance, & ce qu'il répete à la fin de cet Eclaircissement, *que la cause universelle ne doit point agir par des volontés particulieres, & que cela se voit clairement dans l'idée de Dieu*, pourquoi dire seulement, *qu'il n'est pas facile de démontrer que Dieu agit en telles & telles rencontres par des volontés particulieres*, & ne pas dire absolument: *Qu'on ne sauroit démontrer que Dieu agisse jamais par des volontés particulieres?* N'est-ce pas reconnoître qu'on ne voit point clairement, dans l'idée de Dieu, qu'il ne doit point agir par des volontés particulieres? Car les choses arbitraires, & qui peuvent être ou n'être pas selon qu'il plaît à Dieu, ne se voient point clairement dans l'idée que les hommes ont, pendant cette vie, de l'être infiniment parfait. On n'y sauroit voir, par exemple, que l'Empire du Turc sera détruit avant la fin de ce siecle, parce qu'il est libre à Dieu de le détruire, ou non, pendant ce temps-là. Mais si un homme avoit posé pour le fondement de la foi divine, que l'on voit clairement dans l'idée de Dieu, qu'il n'est point trompeur, & qu'il n'induit point les hommes, par les œuvres miraculeuses de sa toute-puissance, à croire la fausseté, ne seroit-ce pas rendre cette maxime douteuse, que de dire ensuite, qu'il n'est pas facile de démontrer, que Dieu ait fait cela en telle & telle rencontre; au lieu de dire absolument, qu'il n'est pas possible de faire voir qu'il l'ait jamais fait?

Cependant il est étonnant qu'il trouve de la difficulté à montrer, que Dieu agisse par des volontés particulieres en telles & telles rencontres. Ne se souvient-il plus de ce qu'il a fait dire à la Sagesse éternelle, dans sa septieme Méditation, num. 6. & 7? *A ne considérer que l'ouvrage en lui-même, il paroît y avoir beaucoup plus de sagesse dans le moindre des insectes & des corps organisés, que dans tout le reste du monde.... On y voit clairement, que ce n'est point l'ouvrage du hasard: tout y est formé dans un dessein déterminé, &* PAR DES VOLONTÉS PARTICULIERES. *Car il est évident, par la situation, & par la construction des yeux, qu'ils sont faits pour voir, & que toutes les parties qui composent les corps des animaux sont destinées à certains usages. Et que tout y est formé* PAR DES VOLONTÉS PARTICULIERES; *parce que les corps organisés ne peuvent être produits par les seules loix des communications des mouvements.*

Il paroît qu'il croyoit alors, qu'il étoit facile de prouver à des Athées, que les corps organisés; c'est-à-dire, les animaux & les plantes, n'ont point été formés par un concours fortuit d'atomes;

MAY 31 1955

